Ev.-Luth. Dogmatik

von

Dr. theol. Adolf Hoenecke,
weil. Direktor und Professor am Seminar der Allg. Ev.-Luth. Synode
von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.
zu Wauwatosa, Wis.

Band I.

Prolegomena

Zum Druck bearbeitet von seinen Söhnen
Walter und Otto Hönecke.

1909
Northwestern Publishing House,
Milwaukee, Wis.

Ausfuehrliche Inhaltsangabe des I. Bandes.

Vorwort.

Von Dr. Hönecke, der im Begriff war, seine Dogmatik herauszugeben, noch selbst geschrieben.

Die Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan und an. St. hat die Herausgabe der in ihrem Seminar gehaltenen Vorlesungen über die Dogmatik der lutherischen Kirche gewünscht, und so beginnt hiermit das Erscheinen derselben im Druck. Diese wenigen Worte enthalten schon eine Erklärung über die Art der erscheinenden Vorlesungen, die kaum noch einer weiteren Auseinandersetzung bedarf. Es ist damit schon gesagt, daß die vorgelegte Dogmatik die der alten lutherischen Kirche ist und sein soll, vor allem dem Gehalt nach, im großen und ganzen der Gestalt nach. Dies letztere geschah mit gutem Bedacht. Unsere theol. Studenten sollten mit der Dogmatik der alten lutherischen Kirche vertraut werden. Das konnte kaum besser geschehen als dadurch, daß sie heimisch gemacht wurden in dem alten Lehrbau, in welchem der Geist der alten schriftmäßigen lutherischen Lehre Jahrhunderte hindurch gewaltet. Daß schon dieser Bau einen nicht hoch genug anzuschlagenden Segen gehabt hat, auch für Erhaltung der reinen Lehre, wird kein Kenner der Geschichte der Dogmatik leugnen. Gerne wird zugegeben, daß keins der alten orthodoxen Systemata im strengen Sinne ein System ist. Ein solches aufzustellen kann auch einem auf die Schrift schlechtweg sich gründenden Dogmatiker nicht einfallen. Bei einem im strengen Sinne systematischen Dogmatisieren, das jedoch auch sich schriftgemäß halten wollte, wird sicher bald das systematische Theologisieren, bald die Aussage der Schrift auf das Prokrustesbett gespannt werden müssen. Und, hier wird die Berufung auf die Erfahrung vieler ihr Recht haben, es mangelt ja mit einer gewissen Notwendigkeit dabei schließlich sehr an der Klarheit und scharfen Begrenzung der dogmatischen Begriffe, wie sie die bescheidene Form der Systematik unserer Alten mit ihrer, wie man oft tadelt, etwas mechanischen und ermüdenden Methodik schließlich doch liefert. Darauf aber, und nicht auf interessante Systembauten kommt es doch vor allem in Vorlesungen für theol. Studenten an.

Aus ihrem Charakter als Vorlesungen für theol. Studenten, zumal unter unsern Verhältnissen, erklärt sich, daß da, wo es sich um Beurteilung von mancherlei Lehrerscheinungen und Lehrentwicklungen u. s. w. handelt, nicht nur kurze Urteile über dieselben gegeben werden, sondern auch ausgiebige stoffliche Mitteilungen, welche den Urteilen ihre Berechtigung und zugleich eine wünschenswerte Anschaulichkeit geben. Dies Verfahren findet selbstverständlich besonders in den Prolegomena Anwendung.

Damit, daß die hiermit erscheinenden Vorlesungen wesentlich die Gestalt der alten Dogmatik tragen, verträgt es sich sehr wohl, daß doch, um es kurz zu bezeichnen, auf die Forderung des Zeitgemäßen, nicht nur in bezug auf Lehrentwicklung, sondern auch Lehrart, aller Bedacht genommen ist. Alter Lehrstoff und veraltete Lehrform sind nicht dasselbe. Wir schmecken dasselbe gütige Wort Gottes wie unsere alten, treuen Dogmatiker, doch darf getrost unser Geschmack für dogmatische Darstellung in vielen Fällen ein anderer als der ihre sein. Dies mag genügen als Erklärung, einesteils für die, welchen an diesen Vorlesungen in ihrer Art vieles zu alt, andernteils für die, welchen manches zu neu erscheint.

Allein im Vertrauen auf den Herrn beginnt die Herausgabe dieser Vorlesungen. Er gebe zum Beginnen die Vollendung und seinen gnädigen Segen vorab, daß dadurch ein beständig fruchtreicherer dogmatischer Unterricht in unserm uns allen teuren Seminar gewährt werde.

A. Hönecke.

Wauwatosa, Wis.

Vorwort der Herausgeber.

Dem Wunsche der Synode, die Vorlesungen unsers Vaters zum Druck vorzubereiten, da der Herr ihm die Arbeit aus den Händen genommen, kommen wir gerne nach. Die Vorlesungen erscheinen wesentlich so, wie sie in den letzten Bearbeitungen vorliegen. Wo, wie besonders in der Geschichte der Prolegomena, Ergänzungen notwendig waren, sind dieselben der Vollständigkeit wegen nach den hinterlassenen ausführlichen Notizen unsers

Vaters von uns ausgearbeitet und in Gemeinschaft mit Prof. J. Schaller, Prof. J. Köhler, Pastor C. Gausewitz durchgesehen worden. Für die gehabte Mühe sprechen wir denselben unsern herzlichen Dank aus. Wir bemerken nur noch, daß alle von uns hinzugefügten Ergänzungen im Drucke durch Klammern — [—] — gekennzeichnet worden sind.

W. u. O. Hönecke.

Milwaukee, Wis. 1914.

Dr. Gustav Adolf Felix Theodor Hoenecke.

Einem Lehrbuch der Dogmatik, das nach dem Tode des Verfassers von Andern druckfertig gemacht und als umfangreiches Werk der Öffentlichkeit übergeben wird, würde gewiß etwas fehlen, wenn ihm nicht ein kurzer Überblick über den Lebenslauf, besonders über den theologischen Werdegang des Mannes beigegeben würde, dem ein so bedeutsames Denkmal gesetzt wird. Mögen die Angaben noch so kurz ausfallen, sie werden doch erkennen lassen, warum der Verfasser zu denen gerechnet werden muß, deren Lebensarbeit hohe Beachtung verdient und auch für die Zukunft ihren Wert behält. In diesem Falle kommt noch dazu, daß hier die lutherische Dogmatik zum ersten Male von einem hochgestellten Lehrer der amerikanisch-lutherischen Kirche in deutscher Sprache eingehend dargestellt wird. Erwägen wir überdies, daß dieser Lehrer jahrzehntelang in dem Kreise, dem er angehörte, als geistvolle, durch das Evangelium erleuchtete Persönlichkeit eine führende Stellung eingenommen hat, so liegt in dieser Tatsache eine weitere Rechtfertigung dafür, dass man seine Person nicht ganz hinter dem Werke, das seinen Namen trägt, zurücktreten lassen will.

Dr. Hönecke wurde am 25. Februar 1835 in Brandenburg geboren. Sein Vater, Wilhelm Hönecke, stand als Lazarettinspektor im Dienste der Regierung; seine Mutter, Amalie Hönecke, war eine geborene Liebchen. Der Knabe besuchte zuerst die Bürgerschule, dann das Gymnasium in seiner Vaterstadt. Als er sein Maturitätsexamen machte, hatte er sich noch nicht für einen bestimmten Lebensberuf entschieden. Unter anderem dachte er damals daran, sich botanischen Studien zu widmen, für die

er eine besondere Vorliebe in sich verspürte; und obwohl Gott ihm bald eine wichtigere Lebenstätigkeit zuwies, hat er doch jene Liebhaberei nie verloren, sondern ist bis zu seinem Tode ein eifriger Blumenzüchter geblieben. Aber an dem Tage, als er das Gymnasium absolvierte, kam für ihn die Stunde der Entscheidung. Er traf mit dem Musikdirektor und Komponisten Thomas Täglichsbeck zusammen, der einen Freund, einen sehr wohlbestallten Pfarrer aus der Umgegend von Brandenburg, bei sich hatte. Die Gegenwart dieses Pastors veranlasste Täglichsbeck, der selbst nicht gläubig war, dem jungen Studenten den Rat zu geben, er solle Theologie studieren, und diese Worte bestimmten Hönecke zu dem Entschlusse, zu dem ihn Gott führen wollte. Während alle seine Brüder dem Beispiele des Vaters folgten und in den Militärdienst traten, bezog Adolf Hönecke die Universität Halle. Da er auf dem Gymnasium nicht Hebräisch studiert hatte, ließ er sich zunächst als Student der Philosophie immatrikulieren, erwarb sich aber innerhalb der nächsten sechs Monate die nötigen Kenntnisse in der hebräischen Sprache und begann nun sein theologisches Studium.

Es war die Zeit, als in Deutschland der Glaube wieder erwachte, und durch die Güte Gottes kam Hönecke unter den Einfluß entschieden christlicher Lehrer. Neben dem Alttestamentler Hermann Hupfeld erwähnte er gerne Julius Müller, wenn er seine Erinnerungen aus der Studentenzeit zum besten gab; vor allem aber gedachte er dankend der vielfältigen Anregung und bedeutenden Hilfe, die ihm von dem „Studentenvater" Tholuck zuteil geworden war. Da nämlich Hönecke von seinem Vaterhause keine Unterstützung beziehen konnte, kam es ihm sehr zu statten, dass ihm durch Tholucks Vermittlung kleine Stipendien, nebst freiem Mittagstisch, zugewandt wurden. Da aber diese Einkünfte nicht genügten, mußte er fleißig Privatstunden geben und war auch sehr bereit, im Franckeschen Institut einige Unterrichtsstunden zu übernehmen.

Nachdem Hönecke das Examen *pro candidatura* bestanden hatte, begab er sich nach der Schweiz und verlebte dort einige Jahre als Hauslehrer bei einem Herrn von Wattenwyl, der in der Nähe der Stadt Bern wohnte. Da er aber gemäß der preussischen Kandidatenordnung auch einen Einblick in das

Volksschulwesen gewonnen haben mußte, ehe er zum Examen *pro ministerio* zugelassen wurde, kam er von der Schweiz nach Wittenberg und tat die vorgeschriebene Kandidatenarbeit an der mit dem dortigen Predigerseminar verbundenen Lutherschule. Sein Schlußexamen legte er in Magdeburg ab. In dem Zeugnisse über seine homiletische Befähigung steht der Vermerk, dass Hönecke Anlage zu populärer Predigtweise habe — ein Urteil, das die segensreiche Predigttätigkeit Höneckes in späteren Jahren völlig rechtfertigte.

Anfangs der sechziger Jahre hatte der preussische Oberkirchenrat auf Ersuchen der Berliner Missionsgesellschaft einen Aufruf an die Kandidaten der Theologie ergehen lassen, um Arbeiter für das große Missionsfeld zu gewinnen, das durch die Einwanderung der Deutschen hier in Nordamerika entstanden war. Für diesen Dienst meldete sich auch der junge Hönecke und erhielt von der genannten Missionsgesellschaft den begehrten Auftrag. Man bestimmte ihn zum Pastor der Gemeinde in La Crosse, Wis., und daraufhin wurde er zu Magdeburg ordiniert. Zwei Jahre, nachdem er in Amerika angekommen war, vermählte er sich mit Mathilde Hess, Tochter des Pastors Rudolf Hess in Höchstetten, Kanton Bern, die er während seiner Hauslehrerzeit kennen gelernt hatte. Als er im Februar 1863 Wisconsin erreichte, vernahm er in Racine, daß die Stelle in La Crosse bereits besetzt sei; bald aber erhielt er einen Beruf nach Farmington, einige Meilen südlich von Watertown, Wis., gelegen, und trat dort seine Pfarrtätigkeit an. Zu gleicher Zeit schloß er sich der Wisconsinsynode an, für die er herübergesandt worden war, und begann nun die segensreiche und vielseitige Wirksamkeit, zu der ihn seine vorzügliche Begabung und seine gründliche Schulung befähigte.

Es handelte sich damals darum, der Wisconsinsynode eine unmißverständliche Lehrstellung zu verschaffen und ihr Verhältnis zu andern amerikanischen Kirchenkörpern, wie auch zu der deutschländischen Kirche klarzustellen. Sie gehörte damals zum Generalkonzil, das zwar in seinem Bekenntnisse zur lutherischen Lehre viel entschiedener stand, als die Generalsynode, aber doch wegen unionistischer Praxis den entschiedenen Lutheranern, die der Wisconsinsynode angehörten, mißfiel. Auf

der andern Seite stand die Missourisynode mit ihrem unzweideutigen Bekenntnisse zu den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche und ihrem entschiedenen Zeugnisse gegen diejenigen, die mit dem lutherischen Bekenntnisse in der Praxis nicht Ernst machten. An den Verhandlungen, die über die Bekenntnisfrage geführt wurden, nahm der junge Pastor Hönecke regen und bald auch entscheidenden Anteil. Denn er hatte sich auf das Studium der alten lutherischen Dogmatiker geworfen, und schnell nicht nur eine gründliche Bekanntschaft mit ihrer Lehrstellung erlangt, sondern auch die Herzensüberzeugung gewonnen, daß jede unionistische Verbrüderung nicht nur Verleugnung des lutherischen Bekenntnisses, sondern des Evangeliums selbst sei. Sein Einfluß trug in hervorragender Weise dazu bei, daß die Wisconsinsynode ihre Verbindung mit dem Generalkonzil löste, und machte sich auch kräftig geltend, als im Jahre 1868 Verhandlungen mit der Missourisynode gepflogen wurden, die mit der gegenseitigen Anerkennung der beiden Körperschaften abschlossen. Darum gehört er auch mit zu denen, die als Gründer der Synodalkonferenz, welche im Jahre 1870 entstand, in gutem Gedächtnis gehalten zu werden verdienen.

Die eingehende Bekanntschaft mit der lutherischen Dogmatik aber, die Hönecke sich angeeignet hatte, veranlaßte die Wisconsinsynode, diese Kraft, die ihr so durch Gottes Güte zugewachsen war, in besonderer Weise zu verwerten. Sie hatte im Jahre 1865 zu Watertown ein Predigerseminar nebst Vorbereitungsanstalt gegründet. Der erste Direktor dieser Anstalt, Dr. Moldehnke, dem Pastor Hönecke als Gehilfe beigegeben worden war, trat nach kurzer Wirksamkeit zurück, und nun wurde Hönecke zum Professor und Inspektor berufen. Als solcher wirkte er bis zum Frühjahr 1870 und bildete die Pastoren aus, die in den siebziger Jahren das Arbeitsgebiet der Wisconsinsynode über den ganzen Staat ausdehnen halfen. Da jedoch die Aufgabe, das Seminar mit seiner Vorbereitungsanstalt weiter auszubauen, der jungen Synode schwer fiel, glaubte sie dem Wohl der Kirche am besten zu dienen, indem sie nach einer Verständigung mit Missouri mit dieser Körperschaft eine Vereinbarung traf, nach deren Wortlaute die Wisconsinsynode an dem Predigerseminar zu St. Louis gewissermaßen Teilhaberin wer-

den sollte, indem sie dort einen Professor anstellte und unterhielt, ihr eigenes Seminar aber aufgäbe. Hönecke wurde ausersehen, diese Vereinbarung verwirklichen zu helfen, indem er nach St. Louis zöge. Aber der neue Plan wurde nie ausgeführt; es stellten sich Geldschwierigkeiten und andere Hindernisse ein, die schon im Sommer desselben Jahres als unüberwindlich erkannt wurden, so daß Hönecke sich berechtigt sah, einem Berufe ins Pfarramt zu folgen, der ihm von der Matthäusgemeinde zu Milwaukee zugegangen war. An dieser Gemeinde wirkte er zwanzig Jahre als Pastor und sah sie zu einer der grössten Gemeinden der Stadt emporblühen.

Doch sollte die schon erprobte dogmatische Lehrtüchtigkeit Höneckes nicht allzulange brach liegen. Man erkannte bald, daß der zunehmende Pastorenmangel eine besondere Anstrengung erfordere, wenn die Synode ihr Werk rechtschaffen treiben solle, und beschloß deshalb, das theologische Seminar wieder zu eröffnen. Da man vornehmlich auf Höneckes Mitwirkung rechnete, wählte man Milwaukee zur neuen Heimat dieser Anstalt und übertrug Hönecke neben dem Direktorat die dogmatische Professur. Das geschah 1878, und von da an bis 1890 hielt Hönecke unter grossen Opfern an Zeit und Kraft seine Vorlesungen im Seminar, während er zugleich den schwierigen Dienst an seiner Pfarrgemeinde besorgte. Da aber diese doppelte Amtstätigkeit ihm auf die Dauer zu schwer wurde und auch seine Synode ihn ganz für ihr Seminar gewinnen wollte, gab er endlich auf das Drängen derselben die Gemeindearbeit auf und widmete seine ganze Zeit der theologischen Professur. Als das Seminar seit seiner Wiedereröffnung 25 Jahre bestanden hatte, feierte man in großer Freude und unter herzlichem Dank gegen Gott mit dem Anstaltsjubiläum zugleich das silberne Professoren-Jubiläum Höneckes, wobei freilich nicht in betracht gezogen wurde, daß er einst mehr als vier Jahre lang in Watertown gewirkt hatte. In Anerkennung seiner Verdienste um die Kirche wurde ihm bei dieser Gelegenheit von den beiden Fakultäten zu Watertown und St. Louis der Titel eines Doktors der Theologie *honoris causa* verliehen. Rüstig und geistesfrisch wirkte Dr. Hönecke noch beinahe fünf Jahre weiter. Bei Anbruch der Weihnachtsferien 1907 erkrankte er und wurde am 3. Januar 1908 von seinem Herrn abgerufen.

An Dr. Höneckes theologischer Arbeit tritt augenfällig das charismatische Gepräge zutage. Vermöge seiner vorzüglichen natürlichen Begabung hatte er im Laufe der Zeit ein reiches, sorgfältig geordnetes und überaus dienstbereites Darstellungsmaterial erworben; aber alles, was ihn so vor andern auszeichnete, stand ganz im Dienste des Evangeliums. Bei seinen öffentlichen Vorträgen, seinen Predigten, seinen Referaten bewunderte man stets die Klarheit und Sicherheit der Darstellung und die schlagfertige Entgegnung auf etwaige Einwände, konnte sich aber zugleich immer von Herzen darüber freuen, wie alle seine Ausführungen beherrscht wurden von klarer Erkenntnis der Erlösungswahrheiten und von einer kindlichen Unterwerfung unter das Wort der Schrift als Gottes Wort. Hönecke war Bibeltheologe und wollte nichts anderes sein; ihm stand die Predigt von der gnädigen Vergebung der Sünden durch Christum im Mittelpunkt der ganzen Theologie. In diesem Geiste hat er auch die lutherische Dogmatik abgehandelt; seine Darstellung ist durchweg vom Evangelium durchdrungen und durchleuchtet. Dabei lag hier seine besondere Stärke in der Auseinandersetzung mit der vielgestaltigen Antithese, deren Schwächen und Verirrungen er mit meisterhaftem Scharfsinn aufdeckt.

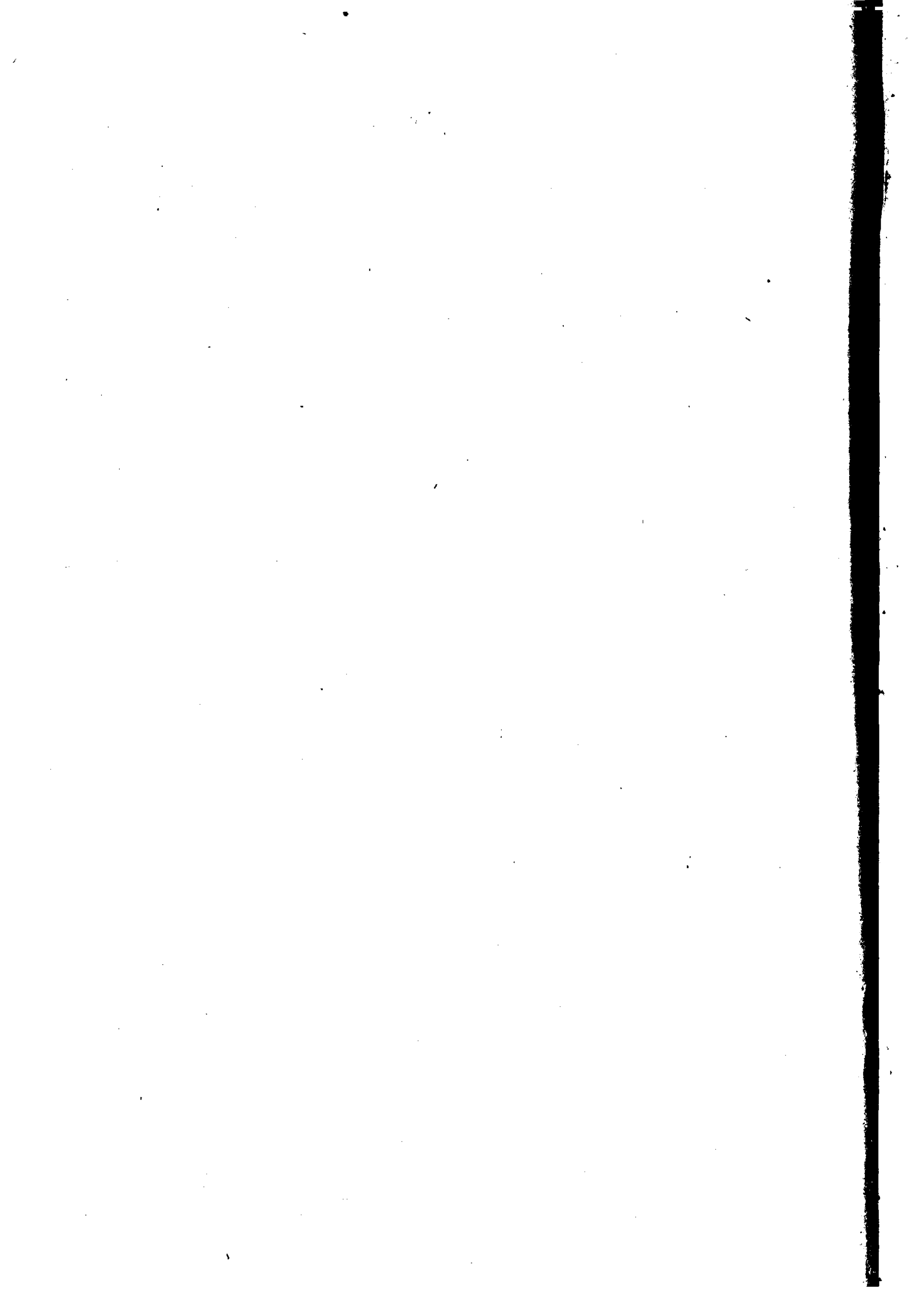
Leider war es ihm nicht vergönnt, die letzte, sichtende und feilende Hand an dies große Opus zu legen. Erst kurz vor seinem Tode hatte er sich entschlossen, dem Drängen seiner Synode nachzugeben und die Frucht seiner langjährigen Studienarbeit der ganzen Kirche zugänglich zu machen. Seine Revision ist nicht weit gediehen. Darum wird in diesem Werke eigentlich nur ein Abdruck der Vorlage dargeboten, die er für seine Vorlesungen ausarbeitete, die er zwar im Laufe der Jahre vielfach vermehrt und verbessert, aber niemals zu seiner eigenen Befriedigung vollendet hatte. Wäre ihm die Feder nicht zu früh aus der Hand genommen worden, so hätte er ohne Zweifel z. B. die exegetischen Nachweise zu seinen Thesen so ausführlich gestaltet, wie er sie unter der Vorlesung im Anschluß an das Diktat seinen Studenten zu geben pflegte. Ähnlich muß man manche andere Schwächen beurteilen, die man etwa an seiner Darstellung erkennen mag. Seinen Söhnen, die mit liebevoller Hingabe und angeborenem Verständnisse für die Eigentümlichkeiten des Vaters das Manuskript

druckfertig machten, drang eine sehr verständliche Pietät die Grundregel auf, dass an des Vaters Redeweise und sachlicher Darstellung nur die unvermeidlichsten Änderungen gemacht werden dürften.

So sitzt Dr. Hönecke auch fernerhin für uns auf seinem Professorenkatheder. Möge auch dies Druckwerk dazu dienen, dass sein Andenken unter uns im Segen bleibe!

J. SCHALLER.

Wauwatosa, Wis., d. 1. Februar, 1914.



Prolegomena.

Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς, μαθηταί μου ἐστέ, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Joh. 8, 31-32.

Teil I.

Die Prolegomenen nach ihrem Wesen, ihrer Entwicklung und Aufgabe.

---

§ 1.

Ursprung, Recht und Brauch der Prolegomena.

Wie die ersten dogmatischen Werke der lutherischen Kirche keinen systematischen Charakter tragen, so sind auch die Prolegomena nicht aus dogmatischen Erwägungen hervorgegangen. Es boten sich aber von selbst theologische, der Dogmatik verwandte Stoffe in immer größerer Fülle dar, welche man als wichtig genug erkannte (*Haec praefari necesse est,* sagt Melanchthon in seinen *Loci theol.*), daß sie zur Behandlung kämen, und von denen man zugleich annahm, daß sie am schicklichsten vor der Darstellung des eigentlichen dogmatischen Stoffes behandelt würden. Es fanden sich schon frühe Ansätze zu einer Einleitung in die Dogmatik, die nicht nur zur Nachfolge anregten, sondern die auch die fruchtbaren Keime zu dem ansehnlichen Bau der lutherischen Prolegomena späterer Zeit enthalten.

Zur Ausgestaltung dieses Baues ist ohne Zweifel einmal die ersichtliche baldige Wertschätzung, sowie die immer mehr erkannte Berechtigung und Notwendigkeit eines solchen Vorbaues zu den dogmatischen Werken von großem Einfluß gewesen. So entspricht auch dem späteren Wechsel der Ansichten in den genannten Beziehungen tatsächlich ein Ein-

schrumpfen der Prolegomena (z. B. bei den Pietisten), ja schließlich ein Aufgeben derselben von manchen Seiten (z. B. bei neueren Dogmatikern seit Anfang des 19. Jahrhünderts). Weniger als die eben bezeichneten Ansichten über Recht und Wert der Prolegomena konnte der theologische Standpunkt auf die Prolegomena an sich (d. h. abgesehen von ihrem Lehrinhalt) einen merklichen Einfluß haben, daher denn auch nach sozusagen beendeter Entwicklung ihres Ausbaues die Prolegomena in den verschiedenen Zeiten doch in Beziehung auf Umfang und Bestandteile eine ziemliche Ähnlichkeit haben. Selbst da, wo man an Stelle der Prolegomena in neuerer Zeit etwas ganz anders, Berechtigeres und Nützlicheres, setzen wollte (v. Öttingen,[1] Voigt[2] usw.), treten doch die Grundzüge der alten Prolegomena sehr erkennbar hervor, was doch sehr für die Berechtigung der alten Prolegomena spricht, da es zeigt, daß man auch jetzt einer Besprechung der in den alten Prolegomena enthaltenen Materien zu Eingang einer Dogmatik nicht wohl entraten kann.

In bezug auf die Haltung und Stimmung der Prolegomena kann man wohl sagen, daß sie in den Zeiten der alten reinen lutherischen Theologie vorwiegend (etwa von Calov, Quenstedt usw. abgesehen) den Charakter bloßer positiver Darlegung der für die Behandlung der Prolegomena nötig geachteten Materie tragen, während sie seit der Zeit der Aufklärung (seit Ende des 17. Jahrhunderts) bis in unsere Zeiten vorwiegend den Schauplatz einer prinzipiellen Polemik abgeben, und zwar in der Zeit der Aufklärung bis zu Schleiermacher den über Rationalismus und Supranaturalismus, von Schleiermacher bis auf unsere Zeiten den über das Wesen der Theologie (ob Wissenschaft oder nicht), und namentlich über das Prinzip für Entwicklung (Schrift, —christliches Bewußtsein,—Erfahrung,—Erlebnis) einer wissenschaftlichen Dogmatik.

Es läßt sich jedoch hierauf, da wir nun zur Darstellung ihrer Geschichte schreiten, eine durchgreifende Gliederung einer geschichtlichen Übersicht über die Entwicklung der Prolegomena nicht wohl gründen, da doch auch in den Prolegomena der alten orthodoxen Dogmatiker die Polemik nicht fehlt. Auch der Um-

---

1 Dogmatik, B. I., § 1.

2 Fundamentaldogmatik, § 1.

schwung in den Ansichten über Recht und Wert der Prolegomena, wie er schon mit Daub[3] eintrat, gibt nicht wohl einen Anhalt zu einer Gliederung der Geschichte der Prolegomenen. Zwar mußte es gewiß einen starken Eindruck auf die theologische Welt machen, daß das bisherige „Prolegomenenwesen" als unberechtigt (Daub), als wertlos (Frank[4] beziehungsweise v. Öttingen[5]), oder als unzulänglich (Voigt[6]) erklärt wurde. Doch wurde darum noch keineswegs allgemein das alte Prolegomenen-Institut aufgegeben, um so weniger, da, abgesehen etwa von Frank und Dorner, das Neue doch in Wahrheit das Alte in nur unwesentlich (d. h. das Wesen nicht betreffender) verändeter Form war.

Eine geschichtliche Übersicht über die Entwicklung der Prolegomena von der Blütezeit der lutherischen Dogmatik an bis auf die Gegenwart wird sich am einfachsten, da die Prolegomena ein integrierender Teil der Dogmatik selbst sind, an die Gliederung der Geschichte der Dogmatik überhaupt anschließen, die für uns, die wir auf der Basis orthodox lutherischer Theologie stehen, eigentlich sich von selbst markiert als Blütezeit, Abfall und Wiederkehr. Wir bringen daher nacheinander eine kurze charakterisierende Darstellung der Prolegomenen: 1. in der Blütezeit der lutherischen Theologie, 2. in der Zeit der Entfremdung von der orthodoxen Theologie, des vollen Abfalls und der scheinbaren Rückkehr zu derselben, 3. die Prolegomena der zur alten Orthodoxie zurückkehrenden Theologie der neueren und neuesten Zeit.

---

§ 2.
Entwicklung der Prolegomena.

I.

Die Prolegomena der Dogmatik in der Blütezeit der lutherischen Theologie.

Der erste Verfasser einer lutherischen Dogmatik ist Ph. Melanchthon. Er schickt seiner Dogmatik, den *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521)

---

3 Einleitung in das Studium der christl. Dogmatik, 1810.
4 System der christl. Gewißheit, I, S. 31.
5 A. a. O., S. 29.
6 A. a. O., S. 1.

eine kurze Praefatio voraus, welche in aller Kürze die wesentlichen Stoffe der Prolegomena behandelt: Das Wesen der Dogmatik (*doctrina ecclesiae*) nach ihrem Unterschied von der Philosophie in bezug auf Methode (oder in bezug auf Erkenntnistheorie; in der Theologie ist Erkenntnisgrund die Schrift, in der Philosophie die Vernunftprinzipien) und Gewißheit (in Theologie Gewißheit des Glaubens, in der Philosophie Ungewißheit), worauf dann über die Anordnung das Nötige gesagt wird. Wir haben also hier die fruchtbaren Keime der ganzen späteren Prolegomenen, nämlich Wesen, Grund und Methode der Dogmatik. Man erkennt in Melanchthon den humanistisch gebildeten Mann, der an die Vergangenheit anknüpft, in der die Dogmatik sehr in Verbindung mit der Philosophie behandelt wurde.

Die dogmatische Arbeit von Melanchthon nahm vornehmlich *Martin Chemnitz* (geb. 1522 zu Treuenbrietzen in Brandenburg, 1553—54 Prof. in Wittenberg, † 1586 in Braunschweig, wo er bis 1584 Superintendent gewesen) auf. Ihm ist die Stellung der Dogmatik zur Philosophie nicht mehr so von Belang als seinem Lehrer Melanchthon. Er setzt an den Anfang seiner auf Grund der Loci von Melanchthon bearbeiteten *Loci theologici,* die erst nach seinem Tode von Polycarp Leyser 1591 herausgegeben wurden, eine Abhandlung *de usu et utilitate locorum theologicorum.* Er weist zuerst die Notwendigkeit solcher die Lehren der Bibel zusammenfassenden Schriften nach, gibt also sozusagen eine Rechtfertigung einer wissenschaftlich gearteten Dogmatik, wie er denn auch, natürlich sehr bruchstückartig, eine kurze Geschichte der Dogmatik gibt. Daß er das erstere tut, wie nach ihm auch spätere Dogmatiker, ist verständlich daraus, daß er sich verwahren will gegen den etwaigen Vorwurf, es sollte wieder das, wovor Luther so viel gewarnt hatte, die Schultheologie erneuert werden. Für die dogmatische Methode gibt Chemnitz den für unsere gegenwärtigen Kämpfe wichtigen Wink, daß die *loci* auf die *sedes classicae* gegründet werden. Schließlich gibt er drei verschiedene Schemata für die Anlage der Dogmatik.

Es ist nicht zu übersehen, daß schon früh die Behandlung von Stoffen der Prolegomena nicht nur in diesen, sondern auch in den sogenannten Widmungsbriefen *(litterae dedicatoriae)* stattfand. So zeigt *Jakob Heerbrand* (Schüler von Luther

und Melanchthon, geb. 1521 zu Giengen in Württemberg, Prof. u. Kanzler in Tübingen, † 1600) sein katechetisch gearbeitetes *Compendium theologiae,* 1573, in seinem Widmungsbrief an den Rat zu Ulm als empfehlenswert an. Im Kompendium selbst bringt er als Einleitung vier kurze Fragen über die Theologie, nämlich über ihr Ziel (Christus), ihr Subjekt (der seligzumachende Sünder), ihren Hauptartikel (Gott) und ihre Hauptteile (Gesetz und Evangelium); also: nächstes Ziel (Christus), durch welches der Sünder (Subjekt) zum letzten Ziel (Gott) mittels des Worts (Gesetz und Evangelium) gelangt. Das hat den Anflug der späteren analytischen Dogmatik, aber Heerbrand führt sein Kompendium nicht so aus.

Wie Heerbrand, so hat auch *Matth. Hafenreffer* (geb. zu Lorch 1561, Prof. in Tübingen, † 1619) einen Widmungsbrief (*Praefatio*), und zwar an den Prinzen Joh. Friedrich von Württemberg, auf dessen Veranlassung er 1600 seine *Loci theologici* herausgab. In dem Widmungsbriefe gibt er eine Übersicht über die ganze Anlage seines Buches, zugleich aber stimmt er den in den späteren Prolegomena so durchschlagenden Ton an, daß die Theologie wesentlich praktischer Natur sei, daß sie *non theoria absolvitur, sed tota in praxi consistit,* wie er sagt. Im Interesse der Klarheit erklärt er die Aufstellung der Antithesen für wichtig, und gibt den wichtigen, nicht immer beachteten Wink, die Gegenlehre immer in den originalen Worten zu geben. Seine Prolegomena (er braucht schon diesen Namen) behandeln das erfolgreiche Studium der Theologie nach Luthers Vorschrift: *Oratio, meditatio, tentatio.* Sie nehmen schon ziemlichen Raum ein und gehen auch auf wichtige Punkte, wie Schrift als Quelle der Theologie, Wichtigkeit der Symbole, ein, doch kann man von Hafenreffer wie von Heerbrand, die beide sich überall sehr an Luther anschließen, nicht sagen, daß sie den Ausbau der Prolegomena gerade gefördert hätten.

Auch der so hochbedeutende *Leonhard Hutter* (geb. 1563 zu Nellingen bei Ulm, Prof. in Wittenberg, † 1616) hat ihn nicht gefördert. Sein *Compendium locorum theologicorum,* 1610, (hochgeschätzt, noch 1855 von Twesten herausgegeben) verfaßt auf Befehl des Kurfürsten Christian II, und katechetisch, fast immer in Worten Luthers, Melanchthons, Chemnitz und der Be-

kenntnisse gegeben, hat keine Prolegomenen, sondern beginnt sofort mit der Lehre von der Heiligen Schrift. Auch die *Loci communes theologici,* weitere Ausführung des Kompendiums, erst nach seinem Tode herausgegeben (1619), haben keine besonderen Prolegomena.

Der Stoff der bisherigen Prolegomena bis zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts, nämlich Betrachtungen über die Theologie, und zwar mehr über ihre Berechtigung als gelehrte Theologie, sowie über Nutzen, Zweck und Weg der Aneignung derselben, als auch über ihr Wesen, konnte nach zwei Seiten hin ausgebaut werden. Es konnte einesteils von der Theologie aus auf das weitere Gebiet der Religion und auf den Unterschied von geoffenbarter und natürlicher Theologie, sowie auf das engere Gebiet der Dogmatik eingegangen werden, und andernteils konnte die adäquate[3] Grundlage der Theologie und Dogmatik, nämlich die Heilige Schrift behandelt werden. Dies tut der größte Dogmatiker der zweiten Periode der lutherischen Dogmatik, *Johann Gerhard* (geb. 1582 zu Quedlinburg, Prof. in Jena, † 1637). In seinen *Loci theologici* 1610—1622 stellt er[4] den wichtigen Grundsatz auf, daß Verhandlung über Schrift nach Wesen, Autorität und Eigenschaften nicht in die Verhandlung der Glaubensartikel selbst, also nicht in die eigentliche Dogmatik gehöre. (*Dogma de canone proprie loquendo non est articulus fidei.*) Deutlich zeigt sich hier der große Unterschied zwischen Schrifttheologie und moderner Theologie seit Schleiermacher; dort aus der Schrift zur Gewißheit des Glaubens, hier aus christlichem Glaubensbewußtsein zur Anerkennung der Göttlichkeit der Schrift. In der ersten Behandlung *(Tom. I)* der Glaubenslehren handelt Gerhard nicht von der Theologie, wohl aber behandelt er diesen Gegenstand in der zweiten Bearbeitung derselben *(Tom. II.)* auf siebzehn Seiten, was nicht gerade reichlich ist im Verhältnis zur sehr ausführlichen Behandlung anderer Stoffe in seinen *Loci.* Doch gibt er, der Begründer der systematischen Dogmatik, das Muster der Prolegomena, das nicht nur auf dem Höhepunkt der systematischen Dog-

---

[3] Schon früh verwerfen die Dogmatiker den Abweg, an Stelle der objektiven Grundlage der Dogmatik (Schrift) eine abgeleitete, subjektive (z. B. Glaubensartikel) zu setzen.

[4] *Tom. I, loc. I, § XXVII, p. 11.*

matik (Fr. König, Calov, Quenstedt, Baier, also bis Ende des siebzehnten Jahrhunderts), sondern auch bis in das erste Drittel des achtzehnten Jahrhunderts (Hollaz, Gottf. Hoffmann) festgehalten wird, selbst in Werken, wo es um systematischen Ausbau der Dogmatik sich nicht handelt, in den polemischen Werken von Kromayer und Bechmann. Dies findet aber nicht Anwendung auf solche polemische Werke wie die von Schertzer, die nur eine bestimmte Ketzerei behandeln, wie Schertzers Antibellarminus.

Zum weiteren Ausbau der Prolegomena haben seit Gerhard niemals eigentliche prinzipielle Differenzen geführt, welche etwa Einfügung neuer Stücke in die Prolegomena nötig machten. Es gab wohl Differenzen über Stücke, die in die Prolegomena gehören, z. B. über den inneren Zweck der Theologie, und besonders nahmen unsere Dogmatiker den von den Scholastikern überkommenen Streit über das Wesen der Theologie auf (so schon Gerhard[5]), ob sie *habitus practicus* (so Gerhard, Quenstedt, Calov), oder eine *scientia, sapientia, doctrina* sei (Musaeus[6]). Aber man interessierte sich eben nur für die richtige Wesensbestimmung, nicht etwa dafür, nach dem so oder so formierten Begriff die ganze Dogmatik zu formieren (Erkenntnistheorie). An Theologie als Wissenschaft im heutigen Sinne denkt auch Musaeus nicht. Er nennt Theologie nur *sensu laxiori* eine *scientia.*

Zum weiteren Ausbau führte einerseits noch immer dies, daß die Theologie, deren Wesen, Quelle usw. man zu behandeln gewohnt war, eben auf den weiteren Kreis der Religion, wie den engeren der Dogmatik wies, andererseits aber die Gegensätze falscher Kirchen, sowohl längst bekannte (römische Traditionslehre als Gegensatz gegen die alleinige Autorität der Schrift), als auch neuere (kalvinistische Überschätzung der Philosophie) und gefährliche Zeitströmungen (des Calixt Unionismus und Synergismus, die pietistische Geringschätzung der Symbole, ja der Schrift). Aber nicht so bald nach Gerhard kam es zu erheblichem weiteren Ausbau der Prolegomena. Der Zeit nach stehen ihm näher, zum teil mit größeren Werken, der dänische Theologe Jasper Brochmand (geb. zu Kjöge auf Seeland 1585, Prof. in Kopenhagen, † 1652. Hauptwerk: *Universae theologiae*

---

[5] *L. c., II, proem.* § *8-10, p. 3 sq.*

[6] *Introd., cap. III, p. 110 sq.*

systema, 2 BB. 1633 u. öfter) und Ph. H. Friedlieb (geb. 1603 zu Osnabrück, Prof. in Greifswald, Superintendent zu Stralsund, † 10 Sept. 1663. Werk: *Medullae theologiae,* 1645). Beide schließen sich an Gerhard an, Brochmand auch an Chemnitz (so in Ausführung über die Berechtigung einer *methodica tractatio doctrinae*).[7] Brochmand handelt in Art. I *de theol. constitutione* (Art und Wesen der Theologie) und in Art. II *de sacra scriptura.* In Art. I handelt er eingehend über die Frage, ob die Theologie spekulativ oder praktisch sei, und geht dann[8] auf den Mißbrauch der Philosophie auch bei den Kalvinisten ein. Friedlieb, der stark Kompilator ist, hat doch das Eigentümliche, daß er in seinen Prolegomenen, die er *Theoremata de theologia in genere* nennt, durch eine kurze Lehre vom Gewissen die längst vorhandene Verbindung von Gewissensfragen (*casus conscientiae*) mit den Glaubensartikeln rechtfertigt.

Eine merkliche Entwicklung und Erweiterung der Prolegomena bringt J. Friedrich König (geb. 1619 zu Dresden, Prof. in Greifswald u. Rostock, † 1664. *Theologia positiva acroamatica* 1664) schon in der Anlage. Er nennt die Prolegomena als Ganzes die *Theologiae praecognita* und teilt sie in einen allgemeinen und speziellen Teil ein (*Protheoria gen. et spec.*). Im allgemeinen Teil behandelt er den hergebrachten Stoff über Theologie (Name, Einteilung, Wesen, Prinzip, Subjekt, Objekt.) und bereitet so den speziellen Teil vor, der drei Teile enthält: 1.) *de religione christ.,* 2.) *de principio theol.* (Schrift.), 3.) *de articulis fidei.* Er hat also ein festeres Gebäude in seinen Prolegomena; denn er behandelt in Teil I. die Theologie mehr formal, in Teil II material, nämlich den Stoff überhaupt (christl. Religion), dann nach seiner Quelle (Schrift) und nach seiner kirchlichen Ausprägung (Glaubensartikel). Man ist auch König später fast allgemein gefolgt. Auffällig ist bei einem Meister der Systematik wie König, daß er Stücke, die doch seine Anlage der Prolegomenen so nahe legt, nicht behandelt, z. B. nicht in Teil I die *theologia thetica* oder *systematica,* wie man damals die Dogmatik nannte, und in Teil II nicht die Offenbarung. Aber dies erklärt sich daraus, daß Fragen, die besonders eine Behandlung des ersten

---

[7] *Tom. I, art. I, cap. II, qu. IV.*
[8] *Art. II, cap. III, qu. I. II, p. 71 sq.*

Stückes (Dogmatik) nötig machten, noch jetzt nicht so sehr hervortraten, sondern erst ziemlich viel später.

Dies erklärt auch den Stand der Dinge bei dem größten lutherischen Systematiker *Abraham Calov* (geb. 1612 zu Morungen in Ostpreußen, Prof. in Königsberg, dann 1650 in Wittenberg, † 1686. Hauptwerk: *Systema locorum theologicorum,* 1655—77). Er handelt auch nicht über Dogmatik, aber über Offenbarung. Unter der Überschrift *Prolegomena* handelt er erst in Kap. I *de natura theologiae (revelatae),* dann weiter unter der Überschrift: *Tractatio eorum, quae ad partem generalem theologiae revocari solent,* in Kap. II *de objecto generali theologiae, de religione* (auch über die heidnische), Kap. III *de revelatione,* Kap. IV *de scriptura sacra,* Kap. V *de articulis fidei.* Er hätte als weiteres Kapitel eins über die Anlage und Einteilung der Dogmatik bringen sollen, allein davon handelt er am Eingange des Systems selbst.

Ganz ähnlich wie bei Calov ist Stoff und Anlage der Prolegomenen bei dem nächstgrößten Systematiker *Andreas Quenstedt* (geb. 1617 zu Quedlinburg, Prof. in Wittenberg, † 1688. Hauptwerk: *Theologia didactico-polemica s. systema theologiae*). Unter der Überschrift *De theologiae praecognitis et fine* handelt er in Kapitel I *de theologia in genere,* in Kapitel II *de objecto generali theologiae, de religione* (dabei auch über die Symbole), in Kapitel III *de revelatione,* in Kapitel IV *de scriptura sacra* und in Kapitel V *de articulis fidei.* Also gibt er besondere Verhandlung über Offenbarung und über den Unterschied von Offenbarung und Schrift. Bemerkenswert aber ist, daß er nicht wie Calov die Kapitel II—V als Prolegomena hervorhebt, sondern ohne alle Bemerkung mit Kapitel VI, *De Deo,* in die eigentliche Dogmatik tritt. Ohne bestimmte Gründe ist dies schwerlich geschehen.

Fast gleichzeitig mit Quenstedts Dogmatik erschien das *Compendium theologiae positivae* von *Wilhelm Baier* (geb. 1647 zu Nürnberg, Prof. in Jena u. Halle, † 1695 als Generalsuperintendent zu Weimar). Baier gibt, seinem Lehrer Musaeus folgend die Prolegomena in zwei Kapiteln: I, *De natura et constitutione theol.* (hier die üblichen Stoffe, aber im Unterschied von Calov und Quenstedt die Unterscheidung von *theologia na-*

turalis et revelata), II, De principio theol. revelatae, seu de scriptura sac., aber ohne weitere Ausführung über Offenbarung. Baier folgt auch, wie überhaupt in der ganzen Dogmatik, in der Darstellung der Theologie als *naturalis et revelata* dem Joh. Musaeus. Seitens der neueren Theologie ist der ganze Lehrtropus dieser Unterscheidung sehr falsch beurteilt worden, insofern man, nach Muster der heutigen Theologen, als Grund dogmatische Erwägungen und Neigung zum Rationalismus bei den orthodoxen Theologen annahm, während der Grund lediglich dieser ist, daß die orthodoxen Theologen die Anerkennung einer natürlichen Theologie in der Schrift (Röm. 1, 19; 2, 14) finden. Daher denn auch diejenigen Dogmatiker, die etwa eine Betrachtung über *theologia naturalis* in den Prolegomena nicht haben (Calov, Quenstedt), den dahingehörenden Stoff in der Dogmatik selbst, und zwar bei dem Lehrstück von der natürlichen Gotteserkenntnis bringen.

Mehr wieder an König und Calov schließt sich der die ununterbrochene Reihe der orthodoxen Dogmatiker abschließende *David Hollaz* (geb. 1648 im pommerschen Dorfe Wulkow, Propst in Jakobshagen, † 1713) in seinem *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens.* Er nennt seine Prolegomena *Propaedia* und scheidet sie deutlich von der eigentlichen Dogmatik. Er scheint auf Königs Zweiteilung (allg. u. spez. Teil) Bezug zu nehmen, sofern er seinen ersten Teil als *Prolegomenon generale de theol. constitutione* bezeichnet, obschon er freilich nachher ohne Zusatz eines *speciale* in Kapitel II unter *Prolegomenon II de objecto theol. generali (de religione et articulis fidei)* und in Kapitel III unter *Prolegomenon III de proprio et adaequato theol. principio* (Schrift) handelt.

Neben den bisher genannten Theologen sind als bedeutende Dogmatiker *Konrad Dannhauer* (geb. 1603 in Kundrigen im Breisgau, Prof zu Straßburg, wo Spener sein Schüler, † 1666) und Joh. Ad. Schertzer[9] (geb. zu Eger 1628, Prof. in Leipzig (Leipziger Calov) † 1683) zu nennen.

Das dogmatische Hauptwerk von Dannhauer, seine *Hodosophia christiana sive theologia positiva* (1649 und noch 1713),

---

[9] So sein Name deutsch unter der Vorrede in seinem Systema.

konnte der eigentümlichen Anlage wegen (der Mensch als Wanderer durch dieses Leben zum ewigen Ziel, d. h. Gott und ewiges Leben) nicht dem Ausbau der Prolegomena dienen. Dannhauer ist zwar ziemlich originell in seiner Ausdrucksart, doch ist seine Auffassung der Dogmatik als ὁδοσοφία einigermaßen nahe gelegt durch den in der Einteilung der Theologie vorkommenden Terminus der *theologia viatorum.* — Schertzers größeres, viel gerühmtes und gebrauchtes Werk, *Systema theologiae,*[10] 1679, enthält unter der Überschrift *Prolegomenon* nur eine *definitio theologiae* in 16 §§ mit dem gewöhnlichen Inhalt wie Name, Wesen, als welches nur nach dem *genus remotum* der *habitus practicus* nach Aristoteles anerkannt wird, denn nach dem *genus proximum* sei die Theologie auf Grund von 1. Kor. 2, 6. 7 als *sapientia eminens* zu bezeichnen. Nur kurz noch wird das *principium theol.* (Schrift) und ihr *finis ultimus* (Gottes Ehre — der Menschen Heil) angegeben und dann beginnt die eigentliche Dogmatik mit Lokus I, *De sacra scriptura.* In seinem *Breviculus theologicus* von 1688 hat Schertzer zuerst 12 Lehrsätze über Theologie und dann 8 über die Schrift, ohne irgendwelche Bezeichnung durch Überschriften, doch in der Analyse am Ende seines Büchleins gibt er die Einteilung nach Loci und zwar *Loc. I proeminalis, de theologia (§1—12), Loc. II, de sacra scriptura (§13—20).* Daß in dem Buche selbst die Gliederung in Abteilungen mit angemessenen Überschriften fehlt, erklärt sich aus der Absicht von Schertzer, daß sein Buch sozusagen in einem einzigen zusammenhängenden Satze die Theologie darlegen sollte, daher denn auch alle Paragraphen gedanklich aneinander hängen. Er bezeichnet auch hier die Theologie als *sapientia eminens.* Den Terminus des *habitus practicus* lehnt er ab, worin er also etwas Eigentümliches hat, und zwar, weil die Theologie über Aristoteles, von dem der Begriff *habitus* entlehnt, und die Metaphysik zu sehr erhaben sei. Im Anschluß an die Theologie handelt er dann von Religion, worauf er durch die Gedanken, daß Christus unser Leben sei und wir ihn also erkennen müssen, zur Behandlung der Heil. Schrift übergeht.

Es ist gewiß gerade bei der so scharfen orthodoxen Stellung

---

10 Die Vorrede des Werks wurde am Reformationstage geschrieben. Grund: Es sollen auch andere, nicht nur seine Schüler, seine Dogmatik lesen können.

von Schertzer auffällig, daß bei ihm die Prolegomena auf ein so geringes Mass, auch sachlich, reduziert sind. Aber man merkt an ihm wie an andern, daß die Blütezeit der Dogmatik mit ihrer starken Gestaltungskraft im Schwinden ist.

Die bisher durchlaufene Blütezeit der orthodoxen lutherischen Dogmatik brachte nicht nur in den vollständigen Dogmatiken (*Loci, Theologia, Systema* oder sonst benannt) Behandlungen des den Prolegomena zugewiesenen Stoffes, sondern auch in Spezialschriften, welche besondere Stücke der Prolegomenen behandeln. So bringen z. B. Gerhard (*De methodo theologiae*) oder Joh. Musaeus (*Introductio in theologiam*) das Verhältnis der natürlichen und offenbarten Theologie, Balthasar Meisner (geb. 1587 zu Dresden, Prof. in Wittenberg, † 1626. Hauptwerk: *Anthropologia sacra*, 1612) in *Philosophia sobria* und Musaeus in der *Introductio*, aber noch mehr in seiner Schrift: *De usu principiorum rationis et philosophiae* (der sogenannte *Anti-Vedelius*), 1665, das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. Über das Verhältnis der Glaubensartikel zueinander im Interesse des fundamentalen Unterschieds zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis handelt Nik. Hunnius (geb. 1585 in Eilenburg, Prof. in Wittenberg, Superintendent in Lübeck, † 1643. Bekanntestes Werk: *Epitome credendorum*, 1625) in *Diaskepsis theologica* und ähnlich in der Tendenz Johann Hülsemann (geb. 1602, Prof. in Wittenberg und Leipzig, † 1661. *Breviarium theologiae*, 1640) in seinem *Calvinismus irreconciliabilis*.

Von der *Introductio* des *Musaeus* (geb. 1613 zu Langenwiesen, Prof. in Jena, † 1681) ist im Unterschiede von den übrigen aufgeführten Werken zu sagen, daß sie den ganzen Stoff der Prolegomena behandelt. Musaeus gibt hier in Kapital I die gewöhnlichen Stoffe über die Theologie selbst, dann in Kapitel II die Darstellung der natürlichen Theologie und in Kapitel III die der geoffenbarten Theologie. Es ist schon gesagt, daß ihm Baier darin folgt, während die meisten andern Theologen die Aufstellung der *theol. naturalis* ablehnen, und zwar, weil der Begriff der Theologie eigentlich nur der christlichen zukomme,[11]

[11] vgl. bei Gerhard *Loci, tom. II, proem.* § *VI, VII* mit *tom. I, loc. III*, § *X sq.* und bei Quenstedt, *Theol. did. pol., I, cap. I, sect. I, thes. II*, sowie *nota 1* und *thes. XIII* mit *cap. VI, sect. I* und *II*.

und sie doch nur christliche Theologie darstellen wollen. Der Charakter der durch Musaeus repräsentierten Theologie ist ebensowohl eine gewisse Abneigung gegen die Art der übrigen orthodoxen Theologen, sich so entschieden gegen alles außerlutherische abzuschließen (wie gegen Pietismus, so gegen natürliche Religion und Theologie), als auch eine gewisse Neigung zu Calixt und seiner Theologie. Im zweiten Teil der *Introductio* bringt Musaeus das formale Objekt der Theologie, oder die Heil. Schrift, und behandelt hier manches in die eigentliche Dogmatik Gehörende, z. B. handelt er über Schrift als Gnadenmittel und ihre Wirkung als solches. Trefflich ist bei Musaeus die Ausführung darüber, wie die Schrift den Menschen über ihre Göttlichkeit gewiß macht. Die modernen Theologen, die immer gern den Musaeus andern orthodoxen Theologen des 17. Jahrh. gegenüber auf den Schild heben (als was?), sollten diese Auslassungen erwägen, dann würden sie nicht so Befremdendes reden wie dies, daß die Orthodoxen die Wirkung der Schrift auf den Unbekehrten abhängig machten von dem vorhergehenden Beweis der Inspiration der Schrift. — Die zur Zeit des Musaeus etwas schwierige Materie von den Glaubensartikeln wird nur etwas berührt.[12] Als literarische Notiz sei noch bemerkt, daß nach der Dedikation des Werks an Herzog Friedrich das Buch eigentlich den ersten Teil eines größeren dogmatischen Werkes bilden sollte.

Übersehen wir noch einmal die Entwicklung der Prolegomena in der Blütezeit der lutherischen Dogmatik, so bemerken wir erstlich in bezug auf Umfang und Begrenzung ein gewisses Schwanken, namentlich in bezug auf die Lehre von der Heil. Schrift und deren Abhandlung in den Prolegomena, wie die Namen König, Calov, Quenstedt, und dann wieder Musaeus, Baier (Jenenser) und Hollaz (Wittenberger) zeigen. Dies Schwanken werden wir noch später, auch in unsern Tagen, wiederfinden.

Zweitens ist in bezug auf den Charakter der Prolegomena dieser Zeit zu sagen, daß sie im Grunde nur eine besitzesfrohe Aussprache des Glaubens sowohl über die Größe der in der Theologie geschenkten Gabe Gottes, sowie über die Unfehlbarkeit

---

12 *Pars II, cap. VII, p. 537 sq.*

der sie erzeugenden Quelle (Schrift als Prinzip der Theologie) sind. Alles geht aus dem Tone der Gewißheit. Schon in den Prolegomena zeigt sich die lutherische Theologie wieder als die im Glauben auf der Schrift sicher ruhende. Da ist kein Argumentieren, Diskutieren, Disputieren und Spekulieren, etwa über Erkenntnistheorie usw., um erst zu gewissen Resultaten, Standpunkten und Prinzipien zu kommen. Wo wirklich über einen Gegensatz, z. B. über das Genus der Theologie, diskutiert wird, ist doch auf beiden Seiten volle Übereinstimmung über das Grundwesen der Theologie, wie sich dies z. B. bei Hollaz zeigt, der seine Ausführungen über Theologie bereits mit Beziehungen auf die durch den Pietismus angeregten Fragen darlegt. Darin haben die Prolegomena der alten orthodoxen Dogmatiker einesteils ihren Zielpunkt, bei einfacher, positiver Behandlung in das Wesen der Theologie nach ihrem rechten Verstande als etwas von Gott Gegebenes einzudringen, ihre hohe göttliche Art nach Entstehung, Besitz und Zweck klarzulegen, um damit die lutherische Theologie als durch Geist und Schrift von Gott erzeugte zu dokumentieren und so zugleich den Charakter des ganzen lutherischen Dogmatisierens zu bestimmen. Auch wo die Prolegomena in den Ausführungen über die Schrift auf Gegensätze eingehen, geschieht dies nicht in der Art, als käme dem Gegensatz sozusagen das Recht auf Verständigung mit ihm zu, sondern in der freudigen Gewißheit, daß der Gegensatz Irrtum und seine Bekämpfung heilige Verpflichtung sei. Andernteils ist der Zielpunkt der Prolegomena der orthodoxen Dogmatiker, positiv die herrliche Größe der Schrift vorstellig zu machen in ihrer wunderbaren Entstehung, ihrem eigentümlichen Wesen, reichen Eigenschaften und übernatürlichen Wirkungen, und so die Theologie als auf einem wahrhaft adäquaten, d. h. ebensowohl ihrem Wesen entsprechenden, als für ihren ganzen Bau nach allen Seiten hin ausreichenden Fundamente ruhend zu zeigen. Damit ist auch sofort ihr Verhältnis bestimmt. Das ist überhaupt der rote Faden, der sich durch die Prolegomena der orthodoxen Dogmatik hindurchzieht, nämlich die Darstellung des rechten Verhältnisses von Theologie, Schrift, Glaubensartikeln und Bekenntnisschriften, dieses gleichsam vierfachen Hausrates der rechtgläubigen Kirche.

Die Folgezeit aber brachte hierin einen großen Umschwung, aber nicht plötzlich, sondern allmählich.

II.

Die Prolegomena in der Zeit der Entfremdung bis zum völligen Abfall von der lutherischen Kirche und in der Zeit der scheinbaren Rückkehr zu derselben.

1. Die Zeit der Entfremdung beginnt mit dem Pietismus. Die Entfremdung bezieht sich noch nicht sofort auf den Stoff der Dogmatik nach Inhalt und Umfang, wohl aber auf die Art und namentlich den Geist der Behandlung. Damit ist schon angedeutet, daß die hier gemeinten Dogmatiker nicht die pietistischen (Breithaupt, Anton, Lange) sind. Bei diesen ist mehr als bloße Entfremdung von der orthodoxen Dogmatik, bei ihnen ist offner Bruch mit derselben und ihr Aufgeben der alten Dogmatik bezieht sich auf den Stoff selbst. Die Prolegomena der pietistischen Dogmatiker lassen noch das Gerippe der orthodoxen Prolegomena erkennen in den Stücken: Theologie, Religion, Schrift, der Inhalt ist aber sehr verändert. So viel die pietistischen Dogmatiker das Polemisieren der orthodoxen Dogmatiker verwerfen, so viel polemisieren sie selbst, und zwar nicht nur gegen die aufkommende Freidenkerei und Atheisterei, was gewiß berechtigt, sondern vornehmlich gegen die Orthodoxie. Die pietistischen Prolegomena können sich mit den orthodoxen in bezug auf eindringendes Durcharbeiten der Stoffe (Theologie, Religion, Schrift) nicht messen. Sie zeigen einen merklichen Rückgang der theologischen Tüchtigkeit. Den Charakter, den die orthodoxen Prolegomenen so gar nicht tragen, finden wir gerade in den pietistischen Prolegomenen, nämlich Rechtfertigung eines bewußtermaßen von der alten Theologie abweichenden Standpunktes.

Der bedeutendste pietistische Dogmatiker ist Joachim Lange (geb. 1670 in Gardelegen, Schüler von A. H. Franke, Prof. in Halle, † 1744). In seinem eigentlichen dogmatischen Werke, *Oeconomia salutis evangelica eaque dogmatica,* 1728—4. Aufl. 1744, handelt er in den Prolegomena (*Membrum I, isagogicum*) vom Prinzip der Heilserkenntnis (*de salutis cognoscendae principio*) und zwar in Artikel I *de theologia ac religione naturali.* Hier ist in seiner Art eine Ausführung über die Unsterblichkeit

der Seele, dann wird erst der Gegensatz der natürlichen Theologie und Religion gegen Atheismus und darauf der Inhalt und die Unzulänglichkeit der natürlichen Theologie dargestellt. Der II. Artikel handelt *de theologia et religione revelata.* Hier gibt er erst eine Definition der Theologie, dann folgt Abhandlung über die den Juden gegebene Offenbarung und die alttestamentliche Ökonomie, dann über die christliche Religion mit Beweisen für ihre Wahrheit und Göttlichkeit, aber ohne Eingehen auf die geschichtliche Gestaltung der christlichen Religion in bezug auf Reinheit und Unreinheit der Lehre. Artikel III, *de scriptura sacra,* bringt den hergebrachten Stoff, aber mit auffälligen Abweichungen, namentlich bei der Darlegung der Autorität der Schrift.[1] An Stelle der alten Einteilung der *auctoritas causativa et normativa* tritt *auctoritas motiva* (sofern sie zu Beifall bewegt, ein Symptom der veränderten Ansicht über die Kraft der Schrift) *et normativa.* Wohl zu merken ist auch die abweichende Ansicht über das Verhältnis von Geist und Schrift. Ein Anhang handelt von der *analogia fidei,* ganz im Sinne der neueren Theologen, und von den Glaubensartikeln, und zwar wieder ganz entschieden mit Aufgabe des alten dogmatischen Stoffes, da nur *articuli primarii et secundarii* unterschieden werden ganz im Sinne der unionistischen Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Lehren. Im Einklang mit dieser Behandlung der Glaubensartikel steht es, daß Lange das Lehrstück von den symbolischen Büchern ganz fortläßt. Es ist schon aus dem Namen, *Oeconomia salutis,* den Lange seiner Dogmatik gibt, erkenntlich, daß an Stelle der Dogmatik eigentlich eine Art biblischer Geschichte des Reiches Gottes und seiner Entwicklung im A. und N. Testamente tritt, wie denn auch die Prolegomena, namentlich Artikel I, sozusagen schon den Weg aus dem natürlichen Verderbensstande zum Christentum zeichnen. Selbstverständlich rühmen neuere Theologen Derartiges im Vergleich zu den orthodoxen Prolegomena sehr. Es heißt, es gebe sich schon in den Prolegomena der geistlich praktische Charakter des Pietismus kund. Wie so oft, so verkennt man auch hier die Orthodoxen, die gerade durch den

---

[1] *L. c., p. 37.*

Begriff des *habitus practicus* der Theologie deren praktischen Charakter hervorheben wollten.

Unter den späteren pietistischen Theologen, die meist in sehr ungesundes Wesen verfielen, zeichnen sich vorteilhaft die von Joh. Albr. Bengel (geb. 1687 zu Winnenden, † zu Stuttgart 1752) beeinflußten und so mehr zur Schrift geführten Theologen (Steinhofer, Rieger, Burk) aus. Auch *Mag. Fr. Roos* (geb. 1727 in Sulz a. N. † 1803) gehört in diesen Kreis als Dogmatiker. Seine „Christliche Glaubenslehre" (1785 und noch 1860) zeigt noch in gewissem Umfange die alten Prolegomena, Kap. I: Christliche Religion, Kap. II: Von der H. Schrift. Auf die Ausführungen in Kapitel I finden die oben über die Pietisten gemachten Bemerkungen volle Anwendung. Die Beschreibung der wahren, christlichen Religion ist nicht sowohl einfache Darstellung derselben aus der Schrift als wesentlich Rechtfertigung des einmal eingenommenen pietistischen Standpunktes. Das Christentum ist praktisch, darum ist die praktische Ausübung der Weg zur rechten Erkenntnis. Dies ist, nur nicht ganz die ungesunde spätere Fassung, der pietistische Satz, daß die Heiligung, weil Reinigung der Seele, der rechte Weg zur christlichen Erkenntnis sei. In bitterer Weise[2] wird[3] gegen die Orthodoxie polemisiert; aber sie bekommt doch die Anerkennung, daß die Heterodoxie das größere, die Orthodoxie das geringere Übel sei. In der Auseinandersetzung über den Glauben bringt Roos noch einmal den schon erwähnten falschen Satz von der Heiligung als Weg zur höheren Erkenntnis. Der Glaube, sagt er, sei allerdings auch Erkenntnis, aber die Schrift verbinde das Haben, Genießen, Tun und Wandeln so mit der Erkenntnis der Wahrheit, daß sie dieselbe eben nicht der Zeit nach vorausgehen läßt. Also wieder erst flüchtige Anerkennung der Wichtigkeit der richtigen Lehre und dann sofort wieder Umbiegen auf den pietistischen Standpunkt. Im gewissen Grade wird auch von Roos anerkannt, daß es recht sei, die Wahrheit zu verteidigen;

---

[2] Er führt das Urteil eines andern Autoren an, der da behauptet, daß die Orthodoxen jetzt dieselben Artikel bei den Pietisten bekämpften, die sie früher um des Brots willen verteidigt hätten.

[3] Kap. I, S. 8. 9.

aber doch auch wird mit deutlichem Seitenblick auf die Orthodoxie ein verwerfendes Urteil über das Polemisieren gefällt. Die Glaubensartikel und symbolischen Bücher werden nur berührt. Das Motiv dabei ist deutlich aus der Bemerkung zu erkennen, daß Paulus mit seinen Beweisen und Widerlegungen bald immer fertig gewesen sei, wenn er voraussetzen konnte, daß diejenigen, welche er warnen oder überzeugen wollte, Christum und seine Erlösung hochschätzten.[4] Hier spricht sich die allen Pietisten eigne Neigung zur Verbrüderung mit allen aus, die den Grundartikel von der Seligkeit in Christo festhalten, wenn es auch über mancherlei Lehrunterschiede hinweggeht. In Kapitel II werden die gangbaren Stücke, wie Notwendigkeit, Wahrheit, Göttlichkeit, Eingebung, Kraft usw. der Schrift, behandelt; letzteres beides namentlich nicht mehr im Geist der orthodoxen Dogmatik. Neu in seiner Art, aber durch den Zeitgeist geboten, ist die Kritik an dem von den Rationalisten aufgestellten Begriff der Akkommodation Christi und der Apostel an die Irrtümer ihrer Zeit; aber es handelte sich hier auch um Stücke, die dem Pietismus besonders wichtig waren.

2. Die vorher als Entfremdung von der orthodoxen Dogmatik bezeichnete Richtung ist die der sogenannten historisierenden Dogmatiker, welchen so manche dogmatische Stoffe nicht mehr als ein überkommenes und energisch festzuhaltendes Erbe erscheinen, sondern mehr als Gegenstand geschichtlichen Berichtens. So stehen Theologen dieser Zeit (Joh. Fecht, geb. 1636 zu Sulzberg, Prof. in Rostock, † 1716; Ernst Sal. Cyprian, geb. 1673 zu Ostheim, † Gotha 1745; Val. Ernst Löscher, geb. zu Sondershausen 1673, Prof. in Wittenberg, Superintendent in Dresden, † 1741, Herausgeber der „Unschuldigen Nachrichten," erste deutsche theolog. Zeitschrift, und Verfasser des *Timotheus Verinus.*) manchem Lehrstoff fremd, interesselos, ja zugleich kritisierend gegenüber. Noch ist das dogmatische Gebäude dem orthodoxen sehr ähnlich; aber es waltet ein anderer Geist darin, der, anfangs freilich sehr vorsichtig, doch merkbar sein Mißbehagen an der Orthodoxie verrät. Fleisch von ihrem Fleisch will diese Theologie jedenfalls nicht sein.

---

[4] A. a. O., S. 16.

Einer der Hauptvertreter dieser Richtung ist Franz Buddeus (geb. 1667 zu Anklam, Prof. zu Halle u. Jena, † 1729). Seine *Institutiones theologiae dogmaticae*[5] 1723, enthält die ausdrücklich von der übrigen Dogmatik geschiedenen Prolegomena. In 2 Kapiteln (*Cap. I, De religione et theol., cap. II, De revelatione*) bringt er den früheren Stoff, auch im einzelnen, aber in anderer Behandlung. Inhalt von Kapitel I ist: Natürliche, patriarchalische, mosaische, christliche Religion, und dann Übergang zu den Glaubensartikeln und zur Theologie nach Begriff, Wesen, Zweck usw. Kapitel II bringt Notwendigkeit und Arten der Offenbarung und sodann Heil. Schrift nach Art, Ansehen oder Autorität, Eigenschaften, Auslegung, Zweck usw. Es ist hier nicht etwa ein nichtssagender Unterschied zwischen Buddeus und früheren Dogmatikern wie Quenstedt, wenn dieser z. B. Offenbarung und Schrift in diesem Zusammenhange bringt: *Theologiae principium est divina revelatio sacris litteris comprehensa,* und Buddeus sein Kapitel überschreibt: *De revelatione et scriptura sacra.* Es wird nicht mehr so strikte zu der Stellung gestanden, daß für uns die Offenbarung identisch ist mit der Schrift. Die Ausführungen über Schrift sind, wie man sieht, in geschichtlicher Weise gegeben, nicht mehr in der früheren schematischen Form: *Religio falsa, vera, positiva etc.,* die die Art des schneidigen Gegensatzes hat, worin man eben die Abneigung damaliger wie heutiger Zeit[6] gegen solche Gegensätze und die Neigung schon zu dem Gedanken der Entwicklung der Religion nicht nur in Beziehung auf zunehmende Klarheit, sondern in Beziehung auf Erweiterung des Inhalts und damit Vorbereitung einer größeren dogmatischen Weitherzigkeit erkennt. Eine hei-

---

[5] Als literaturgeschichtliche Berichtigung sei bemerkt, daß nicht durch Buddeus (wie noch Real—Ency, Ausg. II, Art. über Dogmatik, Zeller, Theol. Handw. Bd. 1, S. 257) der Name *theologia dogmatica* aufgekommen ist, sondern sich schon bei I. B. Reinhard, *Synop. theol. dogmat.* 1659; J. Hildebrand, *Theol. dogmat.* 1692; I. W. Jaeger, *Syst. theol. dogmaticopol.* 1715, findet; vgl. Stolle, Historie der theol. Gelehrsamkeit, S. 427. 28. 33 u. Wegscheider, *Institut.* § 20. Aber gangbar ist die Bezeichnung „dogmatisch" durch Pfaff u. Buddeus geworden. Aus der *Isagoge* erfahren wir, daß es ziemlich beiläufig bei Buddeus zur Annahme der Bezeichnung gekommen ist. Er sagt (*Lib. II, cap. I,* § *2*): „Da die thetische Theologie sich mit den Dogmen beschäftigt, so ist es nicht unschickliche Neurungssucht, daß sie dogmatische Theologie genannt wird." [In der III Ausg. B. IV, S. 736 ist dies aber berichtigt worden.]

[6] Hase, *Hutterus rediv.* § 2.

kele, bedenkliche Materie für diese dem Pietismus vor der Orthodoxie freundschaftlich zugeneigte Zeit sind die symbolischen Bücher. In seiner Dogmatik geht Buddeus darauf nicht ein, wohl aber in seiner, noch heute wertvollen *Isagoge historico-theologica* (1727), die in manchen Teilen als Prolegomena gelten kann. Hier ist die Behandlung ganz geschichtlich ohne eigene Stellungnahme. Namentlich,[7] wo vom Brauch der symbolischen Bücher gehandelt wird, merkt man die Geneigtheit zu Konzessionen an die Forderungen der Zeit[8] und die vorsichtige Stellungnahme für die Pietisten gegen die Orthodoxen an.

Von neueren Theologen wird Buddeus sehr gerühmt als der Mann, der den Reigen der „besonnenen" Theologen eröffnet,[9] der „überall, wohin er griff, sichtend.... gewirkt";[10] aber des Buddeus Herleitung des Namens dogmatische Theologie von Dogma (siehe Nota oben) erklären sie nicht für einen Treffer. O. Zöckler[11] verwirft es sehr, aus dem Namen „Dogmen" die Definition der Dogmatik als wissenschaftliche Darstellung der Dogmen abzuleiten, verwirft also gerade das, was Buddeus veranlaßte, den Namen zu adoptieren. Der Grund der Neueren ist klar. Sie kennen Dogmen in dem Sinne nicht, wie sie doch noch Buddeus kannte.

Zu den historisierenden Dogmatikern gehören auch Pfaff († 1760), Weißmann, I. G. Walch († 1775) Mosheim usw. Am bedeutendsten als Dogmatiker sind Pfaff, Weißmann und Mosheim, welch letzterer als Historiker der glänzendste unter allen war. *Christian Weissmann* (geb. 1677 in Hirschau, Prof. in Tübingen, † 1749) gibt schon durch den Titel seines Werkes: *Institutiones theologiae exegetico—dogmaticae* (Tübingen 1739) dessen Eigenart zu erkennen. Er zieht bei jedem Lehrstück aus einer Anzahl ziemlich eingehend erörterter Aussprüche der Schrift eine Definition (*summarium*), zergliedert sie etwas in abgeschwächter demonstrativer Art, beweist nochmals die einzelnen Stücke durch Schriftsprüche, worauf *porismata practica* und Aphorismen den Schluß machen. Ersichtlich ist

7 *Lib. II, cap. 2, § 15.*
8 Gaß, Geschichte d. Dogmatik, Bd. 3, S. 151.
9 Gaß, a. a. O., S. 10 u. 30.
10 Real.—Ency. I. Ausg. Bd. II, S. 427.
11 Handb. d. theol. Wissensch. I, S. 607.

hier kein Anschluß mehr an die Form der alten Dogmatik. Die Prolegomena, die nicht besonders von der übrigen Dogmatik geschieden sind, behandeln zwar noch wie früher Theologie (loc. I.), Religion als Objekt der Theologie (loc. II.) und Schrift (loc. III.); aber in viel stärkerem Maße als bei Buddeus sehen wir schon hier die innere Entfremdung von der alten Dogmatik und die schwindende Pietät gegen dieselbe. Er läßt nicht nur manche Stoffe stillschweigend fallen, deutet nicht nur vorsichtig einen Dissens an, sondern übt ganz schneidige Kritik, nicht nur am Bau der alten Dogmatik, wo er überflüssige Weitläufigkeiten findet, sondern nicht selten an dem biblischen Stoff selbst. Seine Behandlung der Glaubensartikel und symbolischen Bücher macht den Eindruck, als hielte er's fürs beste, den ganzen Stoff aufzugeben. Eigentümlich sind bei ihm, selbst im Vergleich mit dem viel größeren Werk des Buddeus, eingehende Erklärungen über die Methode der Dogmatik,[12] wobei er auf die gangbaren Methoden Bezug nimmt. So erklärt er von der Föderalmethode, die von Neueren als eine geniale Neuerung sehr gerühmt wird,[13] daß er davon keine hohe Meinung habe.[14]

Lorenz v. Mosheim (geb. 1694 zu Lübeck, Prof. zu Helmstädt u. Göttingen, † 1755) scheidet in seinem nachgelassenen dogmatischen Werke: *Elementa theologiae dogmaticae* (v. Windheim, 1758) die Prolegomena von der übrigen Dogmatik, die *theologia ipsa* überschrieben ist. Die Anlage der Prolegomena ist die hergebrachte. Kapitel I handelt *de natura et indole theol. dog.* Hier bringt er außer den üblichen Stoffen eine Teilung der Theologie in die zwei Spezies der Dogmatik und der Moral, also Dogmatik und Ethik, wie auch Buddeus nach dem Vorgange von Calixt teilt. Aber es ist dies bei Mosheim sehr willkürlich, indem er den Begriff Theologie nur auf die systematische Theologie bezieht und nun Theologie als *complexus artificialis* der Wahrheiten über Gott selbst (Dogmatik) und seinen Willen (Moral) definiert. Über symbolische Bücher handelt er nicht, sondern setzt an Stelle derselben eine Abhandlung

12 *Loc. I, p. 27—30.*

13 Gaß, a. a. O. B. 2, S. 263.

14 *De methodo foederali non ita magnifice sentiendum esse existimo. (Instit., p. 29.)*

über *analogia fidei,* oder über die in einen Zusammenhang gebrachten fundamentalen Glaubensartikel, natürlich ganz entsprechend seiner Abneigung gegen alle konfessionelle Parteistellung. Er will diese Analogie des Glaubens sogar zur Norm für die Auslegung der Schrift machen. Einen Zuwachs der Prolegomena hat Mosheim als Historiker geliefert in seiner ziemlich ausgedehnten (27 S.) Geschichte der Dogmatik, auch der römischen, sozinianischen und reformierten. In Kapitel II handelt Mosheim von der Schrift, dann von der Methode der Dogmatik, aber ausführlicher als früher (abgesehen von Weißmann), wobei er hübsche historische Beiträge liefert, z. B. über den Unterschied der synthetischen Methode *(methodus inartificialis)* von der durch Calixt aufgekommenen analytischen. Hierbei macht er auch die Notiz, daß Theologen wie Schertzer und Hülsemann aus Haß gegen Calixt dessen analytische Methode nicht annahmen. Aber dann berichtet er doch auch, daß diese Theologen die analytische Methode für unbrauchbar erklärten, und zwar weil sie die *bona opera* unter die *media salutis* (bei Calixt, T. III seiner Dogmatik) setzen müßten. Ja, auch der Mittler fiele nach dieser Methode unter die *media salutis* (reformierte Grundanschauung). Mosheim will die einfachste Methode sowohl für den Bau im ganzen *(methodus externa)* wie für Darstellung im einzelnen *(methodus interna)* anwenden. Tatsächlich ist die erstere nichts als die analytische Methode und die letztere ist nach seiner eigenen Erklärung eine abgeschwächte demonstrative. Zwar habe, so erklärt er, die demonstrative Methode Nachteile, aber im wesentlichen sei sie notwendig, indem man durch genaue Worterklärungen erst Grundwahrheiten aufstelle und aus diesen weitere Grundwahrheiten ableite *(ut veritates primae ponantur et ex illis aliae veritates .... deriventur).* Seine Dogmatik ist den andern, zumal den historischen Werken des großen Historikers nicht ebenbürtig; aber sie ist bedeutsam, indem sie zeigt, daß in Mosheim die Entfremdung der Dogmatik von der orthodoxen ein gut Stück weiter gekommen, nämlich anstatt der rein aus den Schriftsprüchen sich erzeugenden Dogmatik eine durch Spekulation aus Grunddogmen sich erzeugende, und er bringt damit, da hierdurch der *ratio* Beteiligung an der Dogmatik gewährt wird, schon die Wendung zum Rationalismus.

Als Gesamturteil über die Prolegomena dieser Zeit und ihrer sich von der alten Dogmatik mehr und mehr entfremdenden Theologie kann folgendes gesagt werden. Der Stoff hat sich nicht vermehrt, aber in manchen Stücken, wie hinsichtlich der Methode und, wie von diesen historisch gerichteten Theologen zu erwarten war, hinsichtlich der Geschichte der Dogmatik, hat ein Ausbau der früheren Ansätze stattgefunden. Freilich sind auch Stücke wie Religion, symbolische Bücher, Glaubensartikel sehr zusammengeschrumpft. Charakteristisch ist die Enthaltung von ernstlicher Polemik nach irgendeiner Seite hin; aber es fehlt nicht an den Requisiten der Polemik, an kritischen Bemerkungen über die alte Dogmatik und gelegentlicher prinzipieller Rechtfertigung des eigenen Standpunktes, den man einen Standpunkt der Vermittlung zwischen abgeschwächter Orthodoxie und abgeschwächter Heterodoxie nennen kann. Zu starkes Abweichen von der Kirchenlehre war Männern wie Mosheim ebenso unsympathisch als zu starkes Festhalten daran. Aber bis zu einem gewissen Grade fordern sie Berechtigung für den Standpunkt abweichender Lehre.

3. Einen bedeutenden Fortschritt in der Entfremdung von der alten Dogmatik bezeichnen die wolffischen Theologen J. Carpov, (geb. 1699 zu Goslar, Prof. in Jena u. Weimar, † 1768. *Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata,*[15] 1737—65, 4 starke Quartbände), G. H. Ribow (geb. 1703 zu Lüchow, Prof. in Göttingen, † 1774 zu Hanover, *Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativa traditae,* 1741), I. G. Canz (geb. 1690 zu Heinsheim, Prof. in Tübingen, † 1753. *Consensus philosophiae Wolffianae cum theologia,* 1737. *Compendium theologiae purioris.* 1752.), Sigm. Jak. Baumgarten (geb. 1706 zu Wollmirstädt, Prof. in Halle, † 1757. „Evangelische Glaubenslehre," nach seinem Tode herausgegeben von Semler, 1759). Unter ihnen ist der streitbarste Vertreter wohl Canz; der Meister in der minutiösesten Zergliederung und Durcharbeitung des theologischen Stoffes

[15] Der bei Wegscheider (*Instit., p. 119*) u. Kahnis (Dogmatik, I, S. 56.) angegebene Titel: *Oeconomia salutis N. T. sive theologia revelata . . . . adornata,* ist nur der Titel des IV. Bandes. Irreleitend ist daher, daß Zeller (Theol. Handw.) als Hauptwerk Carpovs eine *Oeconomia salut. N. T.* angibt.

nach der demonstrativen Methode (*methodus scientifica*) ist jedenfalls Carpov; und S. J. Baumgarten, der in der weitgehendsten Gliederung sicher dem Carpov nicht viel nachgibt, aber die demonstrative Methode in etwas abgeschwächter Art gebraucht, hat ohne Zweifel den weitgehendsten Einfluß auf die damalige Zeit gehabt.

Carpov gibt in der Vorrede (*Praefamen*) seiner Dogmatik als Beweggrund zu deren Abfassung die Notwendigkeit an, daß nach der neuen, demonstrativen Methode, nach welcher jetzt die Philosophie behandelt werde, auch die Theologie, d. h. die Dogmatik, behandelt werden müße. Es sei auch kein Zweifel, daß die Methode der „strengen Demonstration und der kettenartigen Entwicklung der theologischen Wahrheiten" der Theologie ganz angemessen sei. Er sei sich bewußt, daß er der Theologie einen Dienst leiste, wenn er so „die Deutlichkeit und die Gründlichkeit der Erkenntnis" suche. Wie gerade damit die Theologie seiner Richtung von der alten Theologie sich entfremdete, zeigt sich schon an seinen Prolegomena, betitelt *Praeliminaria*, die in drei Kapiteln den alten Stoff: Theologie, Offenbarung, Religion, Schrift, behandeln. Aber welcher Unterschied! Die orthodoxe Dogmatik sieht die Theologie als etwas von Gott Gegebenes (*habitus θεόσδοτος*) an, sucht ihr Wesen klar darzustellen, zieht in den Kreis ihrer Betrachtung die Religion als das allgemeine Objekt der Theologie und Dogmatik und stellt Offenbarung und Schrift als gegebenes und in sich selbst gewisses Prinzip hin. Aber bei Carpov regiert der Grundsatz der Gewißheit, Gründlichkeit und Deutlichkeit, wie sie beruht auf dem vernünftig zureichenden Grunde und dem ausgeschlossenen Widerspruch. Darum stellt es sich trotz desselben Stoffes der Prolegomena mit der Darstellung dem Geiste nach ganz anders als bei den orthodoxen Dogmatikern. Er sagt selbst in der Vorrede, man werde seine Methode sehr verschieden von der alten finden und zwar werde das namentlich durch die Anordnung klar werden. Die offenbarte Theologie ruhe auf der Schrift, sagt er; aber darum müsse erst die Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift auf unwiderlegliche Weise demonstriert werden. *Nihil in tota theologia revelata certum.....nisi antea veritas sacrae scripturae et origo divina irrefragabili modo demonstretur.*

Dies lasse sich nur durch Demonstrierung der Kennzeichen der wahren Offenbarung erreichen, die, wenn sie für die Schrift erwiesen sind, diese selbst als unanfechtbar göttlich beweisen. Darum müsse die Anordnung der Prolegomena nach der demonstrativen Methode diese sein: Kapitel I: Von der Offenbarung als Voraussetzung der Schrift; Kapitel II: Von der Schrift als bewiesener, unfehlbarer Quelle der Theologie; Kapitel III: Von der Theologie als der Wissenschaft von den zur Seligkeit nötigen Schriftwahrheiten. — Man sieht hier den Weg betreten, auf dem später die ganze wissenschaftliche Theologie geht.

Bei *S. J. Baumgarten* ist die Anlehnung an die alte Dogmatik, auch schon in den Prolegomena, sowie auch in Lehrformen, die von Weißmann, Mosheim usw. verworfen werden, so augenfällig, daß man ihn bisweilen überhaupt nicht den Wolffianern angereiht hat.[16] Die Stelle der Prolegomena nimmt die „Vorläufige Einleitung" in die Theologie ein. In den 4 Stücken, I, Von der Theologie überhaupt, II, Von der theologischen Wissenschaft, III, Vom Unterschied der theologischen Erkenntnis, IV, Von der Einteilung der dogmatischen Theologie, ist, abgesehen von Verhandlungen über die symbolischen Bücher und Schrift, der hergebrachte Stoff enthalten. Die Glaubensartikel finden im zweiten Stück eine Stelle als Teile des theologischen Systems und eben da eine „Geschichte der theologischen Wissenschaft und systematischen Glaubenslehre." Das Verhältnis von Schrift und Vernunft ist im ersten und besonders im dritten Stück behandelt. Diese ganze Einleitung über Theologie hat sichtlich ein festes, systematisches Gefüge. Da war allerdings nun eine Stelle für Behandlung der Schrift als Erkenntnisgrundes, aber keine für Behandlung ihres Wesens. Wie sehr sich Baumgarten schon in den Prolegomena an den Bau der alten Dogmatik anschließt, zeigt nicht nur die Aufnahme der alten, namentlich von Weißmann und Mosheim als unnützes Fachwerk herausgerissenen, Unterscheidungen der Theologie (*originalis, originata, unionis* (nämlich mit Christo) *angelorum, hominum, etc.*), sondern auch die Darstellung der Mittel, um zu einer rechten Theologie zu gelangen, wo wieder die alte Dreiheit, *oratio. meditatio, tentatio,* zu ziemlich eingehender Behandlung kommt.

16 Gaß, a. a. O., B. 3, S. 186.

Doch soviel auch Baumgartens dogmatischer Bau Ähnlichkeiten mit dem der alten Dogmatik hat, so merkt man doch fast überall, daß der Bewohner ein gar anderer ist. Man braucht nur zu lesen was § 1, *thes. VIII, I, 2, b* (zugleich Probe der komplizierten Einteilung) über die Erweisung der Unentbehrlichkeit der Offenbarung aus dem zureichenden Grunde für ihre Veranstaltung gesagt wird. Hat, heißt es, Gott zureichenden Grund, die Offenbarung zu geben, so muß sie für uns als unentbehrlich gelten.

4. Eine ganz entschiedene Wendung zu völliger Abkehr von der alten Dogmatik zum Rationalismus bezeichnen eine Anzahl Theologen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, die von den verschiedenen zuletzt gezeichneten Richtungen, nämlich von der sogenannten geschichtlichen (Mosheim usw.), der biblischen (Bengel usw.), der wolffischen, dazu der philologisch-biblischen (Ernesti usw.) und endlich von der Aufklärung, teils vorwiegend von einer allein, teils von mehreren zugleich beeinflußt sind. Vorwiegend Wolffianer war J. G. Töllner (geb. 1724 zu Charlottenburg, Schüler von Wolff, Prof. in Frankfurt a. O., † 1774. „Grundriß der dogmatischen Theologie," 1760; „System der dogmatischen Theologie" 1775.[17]) Noch mehr von der Aufklärung beeinflußt und noch energischer geschichtlich-kritisch gegen Schrift und Kirchenlehre vorgehend ist Joh. Sal. Semler (geb. 1725 in Saalfeld, Prof. in Halle, † 1791.), mit vielem Rechte Vater des Rationalismus genannt. Er hat sich in bedeutsamer Weise mit Schrift und Kanon im Gegensatz gegen die Orthodoxie beschäftigt. Für die Dogmatik dagegen ist er ohne Bedeutung. Der philologisch-biblischen Richtung gehören in stärkerem Maße J. C. Döderlein (geb. 1745 zu Windsheim, Prof. in Jena, † 1792. *Institutiones theologiae christianae* 1780.) und im minderen S. F. Morus (geb. 1736 in Lauban, Prof. in Leipzig, † 1792. *Epitome theologiae christianae,* 1789) an, der geschichtlich-kritischen J. F. Gruner (geb. 1723 in Koburg, Prof. in Halle, † 1778. *Institutiones theologiae dogmaticae,* 1777.) und Joh. D. Michaelis (geb. 1717 in Halle, Prof. in Göttingen, † 1791. *Compendium theologiae dogmaticae, 1760.* Zweite Ausgabe, 1784,

[17] Vgl. Real—Ency. 1. Ausg. B. XVI, p. 191.

deutsch: „Dogmatik," weil, wie er in der Vorrede sagt, „das Lateinische ist bei uns so in Abgang gekommen, daß man nicht einmal von allen Studierenden, selbst nicht von allen sogenannten Gelehrten verstanden wird."). Alle diese Männer sind zugleich immer mehr durch die Aufklärung beeinflußt, was Döderlein im Titel seiner Dogmatik zu erkennen gibt: *Institutiones theol. christ. nostris temporibus accomodatae.*

Die Prolegomena sind bei diesen Theologen dem Charakter nach denen bei den Rationalisten wie auch bei den Supranaturalisten sehr ähnlich. Sie sind meist Kampfplatz, auf welchem der Streit zwischen Offenbarung und Aufklärung, zwischen Schrift und Vernunft ausgefochten wird.

In Joh. Dav. Michaelis' Dogmatik haben wir die Prolegomena in dem 1. Artikel: „Von der Göttlichkeit der den Juden und Christen gegebenen Offenbarung und welche Bücher dazu gehören." Inhalt: Die natürliche Religion, deren Wahrheiten Postulate für die Dogmatik sind (§ 1.), die aber auch durch ihre Mangelhaftigkeit eine Offenbarung wünschenswert machen (§ 2.), Kennzeichen wahrer Offenbarung (§ 2—5.), Anwendung dieser Merkmale auf die Bibel (§ 6). Hierbei erfährt auch der Koran eine stetige, meist wohlwollende Beachtung, obschon das Schlußurteil lautet, daß er nur ärmlich das von einer Offenbarung Erwartete, nämlich Beantwortung der wichtigsten Fragen der Moral, leiste, dabei manches Verdächtige, z. B. das unnatürliche und schädliche Weinverbot enthalte. Man möchte fast annehmen, daß dies das Ausschlaggebende für Michaelis in seiner schließlichen Verwerfung des Korans gewesen sei, denn er führt diesen Punkt an zwei verschiedenen Stellen an. Dagegen (§ 7.) leiste die Bibel das in guter Weise, wenn sie auch (§ 6.) wünschenswerte Entscheidungen, z. B. über Vielweiberei, Berechtigung zum Selbstmord im Unglück und Wiedererstattung unrechten Gutes, schuldig bleibe. Aber so stehe es also: „Entweder ist Gott so grausam gewesen, das menschliche Geschlecht ohne alle Offenbarung hilflos zu lassen, oder die Bibel ist wahre göttliche Offenbarung." Und dafür gibt es noch positive Merkmale: Wunder (§ 8. 9.), Weissagungen (§ 10.), Anwendung derselben auf die Bibel (§ 11—12.), wobei diesmal dem Koran nur ein schlechtes

Zeugnis ausgestellt werden kann. Hierauf kommen noch einige weitere (§ 13.) „aber nicht überzeugende" Beweise für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung, z. B. das Zeugnis des Heil. Geistes, worauf (§ 14—16.) vom Kanon und kanonischen Büchern und (§ 17.) von den apokryphischen Büchern gehandelt wird. Nachdem dann (§ 18.) die Arten und Stufen der Offenbarung, darunter auch die innere Einsprache behandelt worden, wird (§ 19.) die Frage der Wort-und Sach-Inspiration entschieden und endlich wird von den Eigenschaften der Schrift, Vollständigkeit (§ 20.) und nach vorangehender Erklärung, daß Vernunft und Schrift die einzigen Erkenntnisquellen seien (§ 21.), von der Deutlichkeit (§ 22.) und dem freien Gebrauch (§ 23.) der Bibel geredet.

Es sind also noch manche Stoffe der früheren Prolegomena da: Natürliche und geoffenbarte Religion; Schrift, Kennzeichen ihrer Göttlichkeit, äußere wie innere (letztere mit Streichung des einzig entscheidenden Zeugnisses des Heil. Geistes), Eigenschaften der Schrift, Vollständigkeit usw. Fortgefallen sind die Stücke von den Glaubensartikeln und den symbolischen Büchern. Davon konnte nicht viel zu reden sein, wenn Vernunft und Schrift die einzigen Erkenntnisquellen, ja „nach der Vernunft ausgemacht werden muß, welche unter den angeblichen Offenbarungen die wahre sei."[18] Töllner, um es zu bemerken, erklärt sogar die symbolischen Bücher für völlig unwichtig und bedeutungslos.[19] W. A. Teller[20] kennt als vollkommene Religion nur die Praxis der Liebe gegen Gott und Menschen, für welche Glaubensformeln keine Bedeutung haben. Freilich kamen später, um der nötigen Abrechnung willen, die einstweilen beseitigten Stücke wieder zur Behandlung.

Man sieht in einem Manne wie Michaelis den Typus der Übergangstheologie zum vollen Rationalismus, die Plattheit und Zopfigkeit, der alles geistlich Geheimnisvolle zuwider ist, der alles geistlich Tiefe, wie Zeugnis des H. Geistes, ganz unverständlich, der Theologie und Religion überhaupt nur als Moral verständlich, den überlegenen, selbstzufriedenen Klugheitsdünkel

---

18 A. a. O., § 21, S. 133.

19 Unterricht von den symbolischen Büchern, 1769.

20 Religion der Vollkommenen.

der Aufklärung, und wiederum den spießbürgerlichen Nützlichkeitssinn, der die Aufklärung doch nicht zu weit, nicht zur Vernichtung des nötigen öffentlichen Kirchentums getrieben wissen will. Man sieht auch bei Michaelis schon das Programm für die Prolegomena der Rationalisten und Supranaturalisten, nämlich: Notwendigkeit, Möglichkeit und Nutzen der Offenbarung.

5. Der völlige Abfall von der alten Theologie und Dogmatik ist durch die letztgenannten Theologen bereits der Sache nach vollzogen. Den letzten Schritt tat nun der genuine Rationalismus. Der Theologe, den man diesen Schritt sehr deutlich tun sieht, ist *Wilhelm Abraham Teller* (geb. 1734 in Leipzig, Prof. in Helmstädt, Propst in Berlin, † 1804.). In seinem „Lehrbuch des christlichen Glaubens," 1764, hängt er trotz scharfer und verwerfender Kritik gegen verschiedene Grundlehren des Glaubens doch noch in der Schwebe zwischen Offenbarung und Vernunft, aber 1772 zeigt sein „Wörterbuch des N. T." den Sieg der Vernunft über den Glauben und 1792 wird in dem Buch „Religion der Vollkommenen" das Christentum als ein zu überwindender Standpunkt der Unvollkommenheit dargestellt.

Rationalisierende Dogmatiker (von verschiedener Färbung) sind Hein. Ph. K. Henke (geb. 1752 zu Hehlen, Prof. in Helmstädt, † 1809.), Joh. Hein. Tieftrunk (geb. 1760 zu Öftenhäfen, Prof. in Halle, Kantianer. † 1837. „Religion der Mündigen."), Karl G. Bretschneider (geb. 1776 zu Gersdorf, Prof. in Wittenberg, Generalsuperintendent zu Gotha, † 1848. „Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe", „Handbuch der Dogmatik".), Jul. Aug. Ludw. Wegscheider (geb. 1771 in Kübbelingen, Prof. in Halle, † 1849.) und Christoph Fried. v. Ammon (geb. 1766 in Baireuth, Prof. in Göttingen und Erlangen, Oberhofprediger in Dresden. † 1850. Sehr wechselnder Standpunkt. *Summa theologiae,* 1803; „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion," 1833.)

Unter den rationalisierenden Dogmatikern ist *Henke* der, welcher in seinen *Lineamenta institutionum fidei christ. historico-*

criticarum, 1793, vom bewußt rationalistischem Standpunkte aus in reichlich polternder Weise die Dogmatik darstellt. Bretschneider gibt die reichste Übersicht über die Literatur, besonders in seiner „Systemat. Entwicklung". Wegscheider zeigt in seinen *Institutiones theol. christ. dogmaticae* die rationalistische Dogmatik in ihrer abgeklärten, fixierten Gestaltung. Nach allen Seiten hin abrechnend und scharf abgrenzend gehen seine Prolegomenen auf alle Materien der früheren Prolegomena ein. Nur die Lehre von der Schrift wird erst in der Dogmatik selbst als erster Teil behandelt, nicht schon in den Prolegomena, ganz angemessen dem Standpunkt, daß sie nicht mehr Theologie und Dogmatik begründet, sondern dem Urteil der rational begründeten Theologie unterworfen wird. Die Prolegomena enthalten drei Kapitel, nämlich Kapitel I *de religione* und hierbei *de revelatione,* so § 8 über ihre Notwendigkeit, dann in scharf abgrenzender Darstellung *de supernaturalismo* (§ 10.), *de rationalismo* (§ 11—12.), *de religione christiana* (§ 13.). Kapitel II handelt von der Theologie nach Begriff, Wesen, Einteilung, Nutzen, nämlich von der hier gemeinten *theologia rationalis,* gegen Mystizismus, „Vernunfthaß, Obskurantismus, Synkretismus," nämlich dem zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, sowie von dem Verhältnis der Theologie zur Moral und den symbolischen Büchern. Kapitel III bringt *de theologiae dogmaticae systemate recte componendo,* wobei über Glaubensartikel, Analogie der Schrift, Akkommodation Christi an die unaufgeklärten Zeitmeinungen, über Perfektibilität, als eine aus der maßgebenden Stellung der Vernunft sich ergebende Forderung, über Entwicklung der Dogmatik im Laufe der Zeiten und über Methode gehandelt wird. Es kommt, wie man sieht, das ganze früher bezeichnete Programm der Polemik über Offenbarung nach ihrer Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nutzen zur Durchführung. Es treten dabei die früheren Begriffe: Religion, Theologie, Dogmatik und Schrift auf, aber sie haben, um einen heutigen Ausdruck zu gebrauchen, eine völlige Umwertung erfahren. Religion und Theologie sind wesentlich Moral; Offenbarung und Schrift sind fließende Begriffe; Vernunft ist nicht mehr Dienerin, sondern Herrin. Wie in den rationalistischen Erklärungen über Offenbarung und Vernunft der prinzipielle Standpunkt der

Rationalisten gezeichnet ist, so in den Erklärungen über Glaubensartikel und symbolische Bücher der kirchliche.

In den Theologen nach Art von Semler, Döderlein, Gruner und Michaelis hatten doch eben Offenbarung und Vernunft noch miteinander gerungen, obschon ja bereits sich die vielsagende Stellunggebung: Vernunft und Offenbarung findet. Früher (Orthodoxe) hieß es: Offenbarung allein; später: (Wolffianer): Offenbarung gestützt durch Vernunft; dann (Aufklärer): Offenbarung und Vernunft, oder eben auch: Vernunft und Offenbarung; nun aber lautet es: Vernunft oder Offenbarung. Es kommt zur Scheidung zweier Richtungen. Der Rationalismus vertritt die Vernunftreligion, der Supranaturalismus will die Offenbarung vertreten. Will, denn es kommt bei den Supranaturalisten, oder neukirchlichen Dogmatikern (so im *Hutterus redivivus*), doch nur zu einer scheinbaren Rückkehr zur Schrift und zum alten Kirchenglauben.

5. Von den supranaturalistischen Dogmatikern haben Franz Volkmar Reinhard (geb. 1753 in Vohenstrauß, Prof. in Wittenberg, Oberhofprediger in Dresden, † 1812.) und Georg Christ. Knapp (geb. 1753 zu Glaucha bei Halle, Prof. in Halle, † 1825. „Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre" herausgegeb. von Thilo. 1827.) den meisten Einfluß auf die Entwicklung der supranaturalistischen Richtung gehabt. Neben ihnen ist zu nennen für württembergische Kreise Gottlob Christ. Storr (geb. 1746 in Stuttgart, Prof. in Tübingen, Oberhofprediger in Stuttgart, † 1805. Haupt der älteren Tübinger Schule. *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita,* 1793.). Storr soll sich als Kantianer darin offenbaren, daß er meint, man brauche die aus der Schrift genommenen Lehren nicht vor der Vernunft zu rechtfertigen. Als ob dazu erst Kant nötig ist! Ferner gehören zu dieser Richtung Joh. Fr. Flatt (geb. 1759 zu Tübingen, Prof. daselbst, † 1821.) und August Hahn (geb. 1792 zu Großosterhausen, Prof. in Königsberg, Leipzig u. Breslau, Generalsuperintendent von Schlesien, † 1863. „Lehrbuch des christ. Glaubens," 1829. 2. Aufl., strenger lutherisch, 1856—59.).

Die „Vorlesungen über die Dogmatik" von *Reinhard* (5. Aufl. von A. H. Schott) sind in der Art der Dogmatik von

S. J. Baumgarten gleich, daß sie, wie es Reinhard in der Vorrede zu der ersten Auflage selbst ausdrückt, „bunte Einkleidung" haben, „daß den lateinischen Paragraphen eine deutsche Erklärung beigefügt ist und die deutsche Erklärung mit lateinischen Definitionen abwechselt." Die Prolegomena, 15 Paragraphen umfassend, behandeln selbstverständlich die Streitfragen über natürliche und geoffenbarte Religion (§ 2—4.), wobei, wie es das sich klärende Bewußtsein vom Wesen des Supranaturalismus und seinem Gegensatz gegen den Rationalismus mit sich brachte, besonders (§ 5.) auf die Frage von der Perfektibilität der neutestamentlichen Religion eingegangen wird. Dann (§ 6.) kommt Reinhard auf die Theologie als wissenschaftliches System, und zwar zunächst auf ihren Ursprung zu sprechen. Sie erfährt seine ganze Ungunst. Ihr Ursprung ist Sucht der Menschen zu philosophieren und ihre Frucht (§ 7.) vielerlei Streit. Reinhard ist also kein Liebhaber von philosophischer Erkenntnistheorie. Oder soll er auch Kantianer sein? Eine kurze Übersicht beleuchtet (§ 8—9.) die Zeit vom 6. Jahrhundert das Mittelalter hindurch, dann (§ 10.) die Zeit von der Reformation ab, wobei die ersten lutherischen Dogmatiker wegen der reinen Schreibart und Vermeidung unnützer scholastischer Spekulation gelobt (Reinhard selbst hat seiner Dogmatik die Gestalt lose zusammenhängender Loci gegeben, innerhalb welcher aber doch die Paragraphen einen sichtbar methodischen Zusammenhang haben), dagegen die des 17. Jahrhunderts der schlechten Sprache, geschmacklosen Exegese, Häufung scholastischer Kunstwörter, wie unnützer Fragen und gewagter Bestimmungen (gemeint sind damit natürlich überhaupt die scharfen orthodoxen Definitionen) wegen getadelt werden. Man merkt schon hier die Ablehnung eines wahren Supranaturalismus heraus. Dann kommt (§ 11.) die Einteilung der Theologie in Dogmatik und Moral, (§ 12.) Erklärung der Glaubensartikel und deren Unterscheidung als fundamentale und nicht fundamentale, mit einer ganz eigentümlichen Fassung und Unterscheidung des Worts „fundamental," nämlich nach biblischem und kirchlichem Sinne, nach welch letzterem eine jede Kirchenpartei ihre Fundamentalartikel habe. Darum gelte es, „vorsichtig zu sein und nicht die Sache seiner Partei zur Sache des Christentums zu machen." Damit ist das Lehr-

stück der alten Prolegomena, von den symbolischen Büchern abgetan und von Reinhard zugleich wieder ein Wink über die Grenzen seines Supranaturalismus gegeben. Nachdem er dann noch (§ 13.) von den Mysterien, „die für das Christentum kein Vorwurf sind," und (§ 14.) von der Analogie des Glaubens gehandelt, empfiehlt Reinhard für den fruchtbaren Gebrauch seiner Dogmatik philosophisches[21] und historisches Wissen und einige Fähigkeit der Schriftauslegung. Das ist an sich empfehlungswert, hört sich aber eigentümlich an in Erinnerung daran, daß Reinhard als die rechte Dogmatik die einfach ohne Einmischung der Philosophie allein aus der Schrift sich erzeugende erklärt. Die Lehre von der Schrift ist nicht in den Prolegomena abgehandelt, sondern als Lokus I der Dogmatik selbst; und hier wird der Kampf gegen den Rationalismus, der in den Prolegomena nur mehr eingeleitet war, allseitig durchgekämpft.

Geradeso finden wir bei *Knapp* die Lehre von der Schrift nicht in der „Vorbereitung zur christlichen Glaubenslehre," wie er seine Prolegomena betitelt, aber auch nicht in der eigentlichen Dogmatik selbst. Denn auf die „Vorbereitung zur christ. Glaubenslehre" folgt als „Erster Artikel" die Lehre von der H. Schrift und dann folgt als „Erster Teil der christlichen Glaubenslehre" die Lehre von Gott oder Theologie im engeren Sinne und dann als „Zweiter Teil" die Lehre vom Dasein und Begriff Gottes.

So wiederholt sich die frühere Zwiespältigkeit darüber, ob die Lehre von der Schrift in die Prolegomena oder in die eigentliche Dogmatik gehöre. Die Entscheidung über diese Frage gehört nicht hierher, auch nicht eingehende Ausführung der Gründe, welche dazu geführt haben mögen, daß die Lehre von der Schrift von den einen Dogmatikern in den Prolegomenen, von den andern in der Dogmatik selbst und dann auch oft an zwei verschiedenen Orten der ganzen Dogmatik abgehandelt wird.[22] Vorläufig aber doch dies: Bei den orthodoxen Dogmatikern, die alle im uneingeschränktesten Sinne die Schrift als Quelle der Theolo-

---

[21] Ritschl's Forderung der philosophischen Erkenntnistheorie für jeden Theologen.

[22] Was Ihmels in der Schrift „Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie," 1901, S. 4, es mißverstehend, tadelt.

gie gelten lassen, kann der Grund verschiedener Einordnung des Artikels von der Schrift nur in rein methodischen Erwägungen liegen. Es kam den Dogmatikern wohl das Bedenken, daß eine in den Prolegomena zu gebende allseitige Behandlung der Lehre von der Schrift, namentlich ihrer Wirkung, dazu nötigen würde, sofort den Unterschied des A. u. N. Testamentes sowie des Gesetzes und Evangeliums in ihrer Beziehung auf die Bekehrung aufzunehmen, was doch Schwierigkeiten für die Anordnung der Dogmatik gemacht hätte. Doch auch von den orthodoxen Dogmatikern, die mehr oder minder scharf und deutlich die Lehre von der Schrift in die Dogmatik selbst setzen, wird doch auch die Schrift an verschiedenen Plätzen und unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt, nämlich einmal als Grundlage der Theologie und das andere Mal als Gnadenmittel; vgl. Quenstedt, *P. I. cap. IV* (beziehungsweise *cap. III)* mit *P. IV, cap.* I. II, bei dem aber doch die eigentlich in P. IV, *cap.* I, II gehörende Abhandlung über die Wirkungskraft der Schrift zur Hervorbringung der geistlichen Wirkungen in P. I, *cap.* IV, *sect.* II, *qu.* XVI abgehandelt wird.

Ganz anders steht es mit den Gründen da, wo entweder die alte energische und der Schrift selbst gemäße Ansicht von der Schrift als der einzigen Quelle der Lehre nicht mehr voll vorhanden, oder wo irgendwie das christliche Bewußtsein die Quelle und das gestaltende Prinzip der Theologie ist, oder wo vielleicht unbewusste erste Neigungen zu der vorgenannten Ansicht eben abschwächend auf die noch festgehaltene Lehre von der alleinigen Autorität der Schrift einwirkten. Es ist in den letztgenannten Fällen erklärlich, daß die Schrift nicht in den Prolegomena in der Stellung als erzeugende Ursache der Theologie erscheint, sondern in der Stellung als Objekt und zwar als so oder anders zu bestimmendes Objekt der bereits konstituierten Theologie. Wenn man Knapp[23] sagen hört: „Wer zur beruhigenden Gewissheit über die Göttlichkeit des Christentums kommen will, der hat allerdings seine Prüfung mit der Sittlichkeitslehre[24] anzufangen," so kann man doch auch verstehen, daß er in seiner „Vorbereitung zur christ. Glaubenslehre", also in seinen Pro-

[23] A. a. O., S. 16. 6.

[24] Von Knapp selbst unterstrichen.

legomena, wohl im § 7 einige „Allgemeine Bemerkungen über die Quellen der christlichen Glaubenslehre" gibt und zwar sehr kurze über die Bibel als Erkenntnisquelle und über das N. Testament als vornehmlich zur Kenntnis der christlichen Lehre dienend, dann aber von der Schrift eingehend erst in dem zwischen die Prolegomena und die eigentliche Dogmatik so eigentümlich eingeschalteten „Erster Artikel: Von der H. Schrift als Erkenntnisquelle der Glaubenslehre" handelt. Man geht nicht irre, wenn man in dem allen bei Knapp nicht den Ausdruck methodischer Ansichten, sondern seine Stellung zur Schrift und ihrer Autorität sieht, zumal, wenn man herzuzieht, was er[25] über den dogmatischen Gebrauch des N. Testamentes sagt, z. B: „Nicht alles konnte für alle Zeiten gleich brauchbar und erheblich sein."

In der „Vorbereitung"[26] ist der Stoff dem bei Reinhard ganz ähnlich: Religion, Theologie, Unterschiede der Religion, Glaubensartikel und Glaubensanalogie, von religiösen Geheimnissen mit Widerlegung der gegen die Berechtigung von Geheimnissen in der Religion gerichteten Polemik, Stufen der Offenbarung, über gelehrte oder wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre, wobei die gelehrte Dogmatik, die in Knapps Augen sofort eine von der Philosophie beherrschte sein muß,[27] keine Gunst erfährt und dagegen verheißen wird, daß seine Dogmatik einfach biblisch-praktisch sein soll.[28] Doch sei, sagt er, das Studium des Kirchensystems mit seinen vielen Schulausdrücken empfehlenswert und es sei daher nützlich, Dogmatiker wie Morus, Reinhard, Storr, also zeitgenössische Supranaturalisten, zu studieren. Hier hätten wir Namen wie Calov, Gerhard, Quenstedt erwartet.

Etwas mehr Fleisch und Blut als Reinhard hat Knapp in seiner Darstellung, aber in der Polemik ist er verglichen mit ihm ein Leisetreter. Manches in seiner Argumentation erinnert an die zopfige Art von Michaelis, z. B. wenn bei dem Nachweis der Wirklichkeit der christlichen Offenbarung auf die verschiedenen andern Offenbarungen (sind denn wirklich andere

---

[25] A. a. O., § 12, I, 1—3, S. 101ff.
[26] § 1—9, S. 1—48.
[27] A. a. O., S. 41.
[28] A. a. O., S. 44. 45.

Offenbarungen?) hingewiesen wird, aber über die besten darunter, z. B. über den Koran doch die Bibel weit erhaben erklärt und das Axiom festgestellt wird: „Entweder enthalten unsere heiligen Bücher göttliche Offenbarung, oder es gibt dergleichen überhaupt nicht schriftlich aufgezeichnet."[29] Uebrigens zeigt schon ein Vergleich der Prolegomena Reinhards und Knapps, daß ersterer das Christentum mehr von der moralischen, letzterer es mehr von der religiösen Seite aus faßt,[30] mit andern Worten, mehr als Reinhard hat Knapp in innerer Stellung den Rationalismus überwunden. Das zeigt sich auch darin, daß er im Artikel über die Schrift ziemliches Gewicht auf das freilich nicht nach Art der Orthodoxen gefaßte *testimonium Spiritus Sancti* legt, während Reinhard offenbares Mißbehagen an dieser Lehre verrät, wozu als instruktive Parallele angeführt werden mag, daß er bei der Verhandlung über die *unio mystica fidelium cum Deo* erklärt, es wäre doch besser, von der christlichen Sinnesänderung deutlich zu reden, als „mit so dunkeln Bildern zu tändeln."[31]

Als das Charakteristische der Prolegomena der Rationalisten und Supranaturalisten ist schon die Polemik in bezug auf den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung (einschließend Wunder, Weissagungen usw.) bezeichnet worden. Hierbei ist es ein unterscheidender Zug der Rationalisten, alles mit diesem Gegensatz Zusammenhängende in Betracht und vor ihr Gericht zu ziehen, nicht nur das Lehrstück von den Glaubensartikeln, sondern auch das von den symbolischen Büchern, während die Supranaturalisten von eingehender und ernstlicher Behandlung namentlich des letzteren Stückes gern Abstand nehmen. Das ist erklärlich. Sie machten doch den Anspruch, die zum Glauben der Väter zurückgekehrte Kirche zu sein. „Jetzt hört man", sagt der Rationalist Niemeyer[32] von ihnen, „immer und immer den Namen der Kirche wiederholen und von den älteren Lehrern derselben wird als von lauter Heiligen in so unbedingten Lobsprüchen geredet." Da war es freilich für die Supranaturalisten, die Niemeyer meint, sehr unbequem, in den Prole-

---

[29] A. a. O., S. 13.
[30] Siehe bei Knapp z. B. den § 2, Von der Notwendigkeit der Religion für die Moral.
[31] Reinhard, Dogmatik, S. 542.
[32] Populäre und praktische Theol. S. XLII.

gomena, wo die prinzipielle Stellung darzulegen war, von den symbolischen Büchern zu handeln. Sie konnten wohl auf Behandlung der Glaubensartikel und auf die Begriffe „fundamental" und „nicht fundamental" eingehen, denn da konnte eine besondere Fassung von fundamental, der Rückzug auf den Unterschied von „wesentlich" und „unwesentlich," aus der Verlegenheit helfen. Aber den symbolischen Büchern gegenüber konnten sie eben bei der Stellung, die sie beanspruchten, nicht wohl zu Unterscheidungen zwischen dem wirklichen Bekenntnisstoff und anderem darin, oder zu ähnlichen Mitteln Zuflucht nehmen, über welche ihnen die Rationalisten als über unstatthafte Mittel den Standpunkt beständig und sehr eindringlich klar machten; vgl. Wegscheider.[33]

III.

Die Prolegomena der zur alten Orthodoxie zurückkehrenden Theologen der neueren und neuesten Zeit.

Durch verschiedenen Einfluß, nämlich einesteils neuerer philosophischer Systeme, andernteils besonders gearteter Religionsphilosophie, sowie erneuerter Gläubigkeit (in mancherlei Abstufungen bis zur Begünstigung der altlutherischen Dogmatik) entstehen seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts verschiedene theologische Richtungen.

Die Reihe der Theologen, die stark durch philosophische Systeme beeinflußt sind, eröffnet Karl Daub (geb. 1765 in Kassel, Prof. in Heidelberg, † 1836.) Er hat zu verschiedenen Zeiten unter dem Einfluß verschiedener Philosophien gestanden (Daubsche Seelenwanderung: Kant-Schelling-Hegel) und so auch die Prolegomena-Stoffe in selbständigen Schriften bearbeitet. In der Zeit, als die Schellingsche Philosophie ihn beeinflußte, hielt er auf Grund seiner Theologumena (1806) im Jahre 1808 Vorlesungen über Theologie, welche 1809 in Daub und Kreuzers Studien, B. V und 1810 in besonderem Abdruck unter dem Titel, „Einleitung in das Studium der christ. Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion," erschien. Dies Buch bedeutet also, wie früher bemerkt, einen entschiedenen Wendepunkt bezüglich der Prolegomena.

[33] *Institutiones theol.*, § *21, p. 85, b.*

In der ersten Periode hatte die alte orthodoxe Theologie die durch die Schrift unmittelbar oder mittelbar gegebenen Stücke, Theologie, Religion, Offenbarung, Schrift, Bekenntnis usw., in einfach positiver Darlegung zur Erkenntnis nach Inhalt und Verhältnis zueinander gebracht. Es ist am Schluß der Darstellung dieser ersten Periode der Prolegomena der lutherischen Dogmatik gerade der positive Charakter derselben hervorgehoben worden, d. h. mit andern Worten, daß die alte Dogmatik in ihren Prolegomena einfach ihren durch die Offenbarung gegebenen christlichen Standpunkt nimmt, ohne erst die Nötigung einer Rechtfertigung ihres positiven Standpunktes oder der Führung eines Gewißheitsbeweises zu empfinden, oder einen Versuch, Derartiges zu leisten, zu machen. Ihmels[1] erkennt an, daß die orthodoxe Dogmatik auch in den Prolegomena vor der neueren Dogmatik den Vorzug der Geschlossenheit voraushabe. Damit ist gemeint,[2] die alte Dogmatik habe den Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung als anerkannt voraussetzen dürfen und die wissenschaftliche Bestimmung und Begründung des Christentums einfach mit dem Hinweis auf dessen übernatürlichen Charakter als geliefert ansehen können. Es liegt in diesen Worten eben das schiefe Urteil, als habe die alte orthodoxe Dogmatik sich wirklich wissenschaftlich rechtfertigen wollen. Auch was Ihmels in einem kurzen Referat über Quenstedts Prolegomena bringt, um diese vermeintliche Intention der orthodoxen Dogmatiker, zunächst Quenstedts, einleuchtend zu machen, ist nicht zutreffend und, weil auch Ihmels hier, wie es überhaupt allseitig so viel geschieht, die alte Dogmatik in ein schiefes Licht stellt, gehen wir auf die Sache ein.

Ihmels[3] schließt seine Abhandlung mit dem Zugeständnis, die Dogmatik werde um der Begründung der Gewißheit des christlichen Glaubens willen wohl von einer Untersuchung der Religion ausgehen müssen (welche nämlich die absolute Gewißheit und Wahrheit des Christentums begründen sollte); aber das ist seine entschiedene Forderung, daß die Untersuchung „von vornherein ihren Standpunkt im Christentum nimmt." Das geht

[1] Die Selbständigkeit der Dogmatik, S. 3.
[2] A. a. O., S. 5.
[3] A. a. O., S. 34.

z. B. gegen Schleiermacher, der in seiner Einleitung eine Untersuchung hat, die sich über das Christentum stellt. Nun, das ist ja im vollsten Sinne Art der alten orthodoxen Dogmatik, daß sie ihren Standpunkt im Christentum nimmt, und zwar da, wo es in idealer Gestalt uns vollkommen treu dargestellt ist, nämlich in der Schrift. Nun kann man ja gelten lassen, daß, wie Ihmels behauptet, die orthodoxen Prolegomena dreierlei hätten wollen klar machen, nämlich 1.) die Aufgabe, 2.) die Methode und 3.) das wissenschaftliche Recht der Dogmatik, obgleich mit 1. und 3. schon reichlich viel in die alten Prolegomena, auch die entwickeltsten, z. B. bei Quenstedt, hineinkonstruiert wird.—Um mit Punkt 3. anzufangen, so haben nicht erst die ausgeführten Prolegomena das wissenschaftliche Recht der Dogmatik begründen wollen und am wenigsten durch Vergleich zwischen natürlicher Religion und Offenbarung, sondern die Frage, ob eine irgendwie methodisch wissenschaftlich aufgebaute Dogmatik neben der Schrift und ihrer Auslegung ein Recht habe, ist schon von Chemnitz, Hafenreffer usw. ventiliert und bejaht worden mit dem einfachen Entscheide, es sei wohlgetan, die in der Schrift durch die besonderen Anlässe zerstreut vorgelegten Glaubenslehren in eine sachlich geordnete Gestalt zu bringen. In bezug auf Punkt 2. ist zu sagen, daß es pure Eintragung von Ihmels[4] ist, daß durch die verschiedenen Unterscheidungen der Theologie (*naturalis, judaica, mohammedana etc.*), z. B. Quenstedt wissenschaftlich den Ort für die christliche Theologie und zuletzt für die Dogmatik gewinne. Viel richtiger sagt er,[5] daß die orthodoxe Dogmatik nicht ähnlich wie Buddeus (?) durch Vergleichung der Religionen zur Feststellung der wahren Religion kommen wolle, sondern daß sie bei ihren Vergleichungen ein Urteil über das Falsche fällen wolle. Gerade in diesem Sinne ist's gemeint, wenn die alte Dogmatik die Unterscheidungen der verschiedenen Theologien bringt.—Was aber den Punkt 1., die Aufgabe, betrifft, so liegt sie in dem orthodoxen Begriff von Theologie, nämlich daß sie ein von Gott geschenkter Habitus sei, der, vom Geist durch die Schrift geschenkt, das durch fortwährende Wirkung des Geistes zu erreichende Ziel habe, die himmlischen Wahrheiten aus der

---

[4] A. a. O., S. 4.

[5] A. a. O., S. 5.

Schrift zu erkennen, darzulegen und zu verteidigen.—Nach dieser Berichtigung des Urteils über die Prolegomena der orthodoxen Dogmatik nehmen wir den Faden der Darlegung wieder auf.

In der zweiten Periode kommt eine Wendung mit den Prolegomena. Nicht, daß man sie beseitigt. Vielmehr nimmt man trotz der eintretenden großen Veränderungen in den theologischen Richtungen den alten Bau der Prolegomena in sich auf. Eben dies, daß dieser Bau so viele Stürme überlebt, kann wohl als Zeugnis dafür gelten, daß er an sich ein ganz entsprechender sei, wie denn auch Ihmels wohl von der Unhaltbarkeit der alten Gestalt der Prolegomena redet, aber doch zugleich[6] zugibt: „Keineswegs ist man aber auch über das andere einig, was an ihre (der alten Prolegomena) Stelle zu setzen sei." Obwohl man aber in der zweiten Periode den alten Prolegomenenbau aufnimmt, so unterzieht man doch alle Stücke der übernommenen Prolegomena einer immer schärferen Kritik, um auf diese Weise den rechten, zeitgemäßen theologischen Standpunkt zu gewinnen. Den Weg also, den man in der ersten Periode nicht ging, daß man etwa durch Kritik der scholastischen Dogmatik den Standpunkt reformatorischer Dogmatik zu gewinnen suchte, ging man gerade in der zweiten Periode. Und das ist auch der Weg der neueren Theologie, durch Kritik der vorangegangenen Theologie und damit, durch Gewinnung der in ihr enthaltenen sogenannten Wahrheitsmomente, den rechten Ausgangspunkt und notwendigen Standpunkt der eigenen Theologie zu gewinnen.

Aber nun kam es in der dritten Periode, in welche wir nun getreten sind, zu einer viel eingreifenderen, wenn auch nicht allseitig anerkannten Wendung mit den Prolegomena als in der zweiten, daß eben der ganze alte Bau der Prolegomena aufgegeben und durch eigentümliche, neue, spekulative Gebäude ersetzt wird, über die freilich, wie schon oben bemerkt, bis heute noch keine Einstimmigkeit besteht. Es finden sich in den Gestaltungen, die man zunächst an Stelle der alten Form der Prolegomenen setzte, sehr verschiedene Wendungen je nach der wenigstens ausgesprochenen Stellungnahme zur Philosophie, wo-

[6] A. a. O., S. 4.

für Daub, Marheineke und Schleiermacher als Typen gelten können.

Da nun die neue Philosophie in der Theologie eine bedeutsame Rolle spielt, so ist eine kurze Darstellung der in Frage kommenden Philosophie, wenigstens soweit sie die Theologie berührt hat, nötig. Nun ist zwar derjenige Philosoph, der als Vater der neueren Philosophie und namentlich als Philosoph der Reformation der Theologie bezeichnet zu werden pflegt, nämlich Immanuel Kant (geb. 1724 zu Königsberg, Prof. daselbst,† 1804), namentlich von Einfluß in der Zeit des Rationalismus gewesen. Doch dauerte dieser Einfluß nicht nur fort, z. B. auf Daub, sondern gerade in neuester Zeit steht ja wieder eine große Anzahl von Theologen unter dem Zeichen Kants, näher unter dem Einfluß eines erneuerten und weiter gebildeten Kantianismus.

Man pflegt das Verhältnis Kants mit seiner Philosophie, wenigstens in der kritischen Periode (1770—88), zur Philosophie der Vergangenheit in doppelter Weise zu bestimmen. Man sagt, daß vor ihm teils Dogmatismus (Wolffische Philosophie), teils Skeptizismus (Hume) herrschte. Der Dogmatismus besteht in der Meinung, daß die metaphysischen Begriffe sich decken mit der Wirklichkeit, daß also z. B. ein widerspruchsloser Begriff von Gott auch der Beweis des Daseins Gottes sei. Der Skeptizismus dagegen erkannte schlechtweg keine allgemein gültigen Wahrheiten, Begriffe usw. an. Den Dogmatismus nun hob Kant auf durch seinen Beweis, daß die reine theoretische Vernunft über solche Dinge, die uns durch die Empfindungen nicht gegeben seien, auch nichts aussagen könne. Den Skeptizismus auf der andern Seite widerlegte er durch seinen Beweis, daß es allgemein gültige Erkenntnisformen und Begriffe gebe.

Man sagt auch wohl, daß vor Kant die ganze Philosophie in zwei unversöhnte Gegensätze zerspalten gewesen sei, in den Idealismus und Realismus oder Materialismus (Gegensatz von Denken und Sein); Kant aber habe den Zusammenbruch der Philosophie verhütet und die Gegensätze versöhnt, denn der Realismus behalte sein Recht, weil alle Erkenntnis vermittelt wird durch den Eindruck, den die Erscheinungswelt auf uns macht, also durch Erfahrung, der Idealismus aber dadurch, daß in uns selbst, also unabhängig von aller Erfahrung, also *a priori*, die Möglichkeit

liegt, durch Erfahrung zu Erkenntnissen und Wahrheiten zu gelangen.

Man mag so freilich Kant als den ansehen, der die Gegensätze versöhnt habe; aber er hat wieder selbst, wenn nicht einen Gegensatz, so doch einen schwer drückenden Dualismus gesetzt durch die Unterscheidung der theoretischen Vernunft, die über die Erfahrung hinaus nichts wissen noch beweisen kann, und der praktischen Vernunft, welche die große Dreiheit, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als notwendige Postulate setzt. Doch bereitet freilich die Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft die Berechtigung dieser Postulate der praktischen Vernunft vor, wie Kant selbst sagt, daß diese großen Stücke, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Zielpunkte der ganzen Metaphysik wären. Aber abgesehen hiervon ist die Kritik der reinen Vernunft auch für die Theologie der Neuzeit wichtig geworden, insofern namentlich die Dialektik als Abweisung aller Metaphysik aufgefaßt wird, was zu der bekannten Erkenntnistheorie Ritschls und seiner Schule geführt hat. Es mag gleich erwähnt werden, daß man dem gegenüber in neuster Zeit wieder so tut, als ob Kant nichts als Metaphysik im Auge habe.[7]

Nach Kant beruht die Antwort auf die Frage, ob es reine Mathematik, Physik und Metaphysik geben kann, auf der Antwort auf die Frage, ob und wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Damit beschäftigt sich die „Kritik der reinen Vernunft" (1781), genauer die Kritik der drei menschlichen Erkennungsvermögen, nämlich der Sinnlichkeit (Erfahrung), des Verstandes und der Vernunft. Dies als berühmtestes aller philosophischen Werke bezeichnete Buch zerfällt in die Elementarlehre und die Methodenlehre. Der erste, wichtigste Teil zerfällt in *A.* die transzendentale Aesthetik (transzendental=apriorisch erkennbar, Aesthetik=Anschauung) und in *B.* die transzendentale Logik, welche wieder in *a.*) die transzendentale Analytik und *b.*) in die transzendentale Dialektik zerfällt.

In *A.*, der transzendentalen Aesthetik oder Lehre von den aprioristischen Prinzipien der Sinnlichkeit, lehrt Kant, daß für uns überhaupt nur Erscheinungen Gegenstand des Erkennens

---

[7] Beth, „Die Moderne und die Prinzipien der Theologie," 1907, S. 244—302.

sind. In der Erscheinung aber liegt erstlich etwas an sich, was unsere Empfindung berührt, und das ist die Materie und dann etwas, was unabhängig von der Empfindung ist und vorher schon *(a priori)* in unserm Gemüt bereit liegt und dadurch bedingt ist, und das ist die Form. Die beiden reinen Formen aber für alle Erscheinungen sind Raum und Zeit, jener der äußere, diese der innere Sinn, weil wir damit auch unsere inneren Vorgänge und Erscheinungen auffassen. Diese transzendentale Aesthetik liefert den Grund für die reine Mathematik, für die objektive Gültigkeit ihrer Grundsätze.

In *B.*, der transzendentalen Logik und zwar *a.*) in der transzendentalen Analytik oder der allgemeinen Logik oder der Logik der Wahrheit, welche wohlverstanden auf die Aesthetik sich gründet und wie diese auf die Erscheinungswelt, nicht auf die dahinterliegenden Dinge an sich, sich bezieht. Die Analytik ist die Kritik des zweiten Vermögens unseres Gemütes, nämlich des Verstandes, des Vermögens der Begriffe. Wie die Sinnlichkeit die aprioristischen Formen von Raum und Zeit hat und so Anschauungen liefert, so hat der Verstand aprioristische Begriffe, durch welche er Erkenntnis der Vorstellungen und Anschauungen möglich macht. Die Sinnlichkeit kann nicht begreifen oder denken und der Verstand kann nicht anschauen. So sind seine Begriffe ohne Anschauungen leer, wie die Anschauungen der Sinnlichkeit ohne Begriffe blind sind. Woher nun stammen die allgemeinen Begriffe? Die ergeben sich aus einer Betrachtung aller Urteilsformen. Da finden sich die reinen obersten Verstandesbegriffe oder Kategorien, mit welchem wir alles durch die Anschauung gelieferte begreifen, aber auch nur dies. Aber warum sind diese obersten Verstandesbegriffe allgemein gültig? Antwort: Wir verbinden in unserm Ich und Selbstbewußtsein alle Vorstellungen durch diese Begriffe und dies Ich und Selbstbewußtsein ist nicht das empirische, individuelle, sondern das reine Ich und reine Selbstbewußtsein und darum bei allen Menschen gleich. Daher sind diese Begriffe allgemein gültig und wir fassen nicht nur damit die Erscheinungen, sondern sie sind die Gesetze für die Erscheinungen und darum auch der Grund einer reinen Physik (als allgemeine Naturgesetze), wie dies die auf den Kategorien ruhende Aufstellung der vier Arten

der Verknüpfungen der Anschauungen durch Begriffe zeigt.

Also kann die reine Vernunft sowohl reine Mathematik wie reine Physik liefern. Kann sie auch reine Metaphysik liefern? Darauf antwortet Kant mit Nein in *b.)* der reinen Dialektik oder in der angewandten Logik oder der Logik des Scheins. Die Vernunft, sagt Kant, strebe durchaus nach Einheit der Erkenntnis, was auch recht sei. Sie strebe darnach, folgende Einheiten zu finden: 1. Die Einheit aller Bewegungen des Ichs, 2. die Einheit aller Bewegungen in der Erscheinungswelt, 3. die absolute Einheit aller von unserm Denken umfaßten Dinge. So hat die Vernunft, und zwar, indem sie nun über die Erscheinungswelt hinausging (transzendent wurde) und über das, worüber sie nichts setzen kann (nämlich das Ding an sich), doch Satzungen machte, 1. eine Psychologie, 2. eine Kosmologie, und 3. eine Theologie aufgebaut. Aber Kant zeigt 1. in den Paralogismen der reinen Vernunft, daß die Annahme einer Seele hinter dem Ich unberechtigt und widersprechend und also die Psychologie falsch sei. 2. In den Antinomien der reinen Vernunft bezüglich der kosmologischen Ideen zeigt er, daß man von den angenommenen letzten kosmologischen Sätzen stets das Gegenteil beweisen könne, z. B. daß die Welt unendlich und ebenso, daß sie endlich sei; daß überall Notwendigkeit herrsche wie, daß es Freiheit gebe usw. 3. In der Kritik aller spekulativen Theologie weist er deren Unhaltbarkeit nach und zwar durch die Widerlegung der hauptsächlichsten Beweise für das Dasein Gottes. So hat Kant, wie er meint, die Hinfälligkeit der bisherigen Metaphysik bewiesen; aber er meint auch den Weg wenigstens gewiesen zu haben, wie etwa eine Metaphysik könnte hergestellt werden.

Neben der theoretischen Philosophie in der „Kritik der reinen Vernunft" ist nun für uns namentlich wichtig die praktische Philosophie Kants in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und in der „Kritik der praktischen Vernunft" (1788). Für beides ist aber schon in der „Kritik der reinen Vernunft" vorgearbeitet worden, namentlich durch die Feststellung der transzendentalen Freiheit (3. Antinomie). Da die Erscheinungen, mit denen wir es zu tun haben, doch kausalen Zusammenhang haben, so scheint alles notwendig zu sein und alle Freiheit auszuschließen. Aber da doch

die Erscheinungen unsere Vorstellungen sind und nach unsern aprioristischen Gesetzen verlaufen, so ist für die transzendentale oder, intelligible Freiheit, oder die Freiheit, einen Gegenstand von selbst anzufangen, auch Raum. Mit andern Worten: Die Wirkungen können in Rücksicht auf die intelligible Ursache als frei, in bezug auf den Zusammenhang der Erscheinungen als notwendig angesehen werden, kurz, sie sind objektiv notwendig und subjektiv frei. Diese Vereinbarung von Notwendigkeit und Freiheit ist erst kürzlich von Fahrion, „Problem der Willensfreiheit" (1904), erneuert worden.

Während die theoretisch reine Vernunft die Dinge der Metaphysik, Theologie und Ethik nicht beweisen konnte, so fordert dieselben die praktische Vernunft mit unabweislicher Energie. 1. Das erste Postulat derselben ist die Freiheit des Willens. Die Ethik oder Sittlichkeit hat es, wie die Metaphysik der Sitten sagt, eben mit der Freiheit zu tun. Gesetz beruht auf Freiheit und hat in diesem Verhalt seine eigentliche Kraft (Autonomie). Jede andere Ableitung der Verpflichtung des Gesetzes ist falsch (Heteronomie). Nun begegnet aber der Wille mit seinem autonomen Gesetz der Sittlichkeit und so gibt es nicht nur ein Wollen, sondern ein Sollen (kategorischer Imperativ).—2. Das zweite Postulat ist die Unsterblichkeit der Seele. Da nämlich in diesem Leben es wegen der Sinnlichkeit nicht dazu kommt, daß unsere Gesinnung völlig dem Ideal des Gesetzes entspricht und auch ebensowenig das Schicksal in dieser Zeit dem zwar nicht zu suchenden, aber doch notwendig mit der Tugend verknüpften Guten, so muß es ein Leben nach diesem Leben geben, wo die Vollendung kommt (Moralischer Beweis für die Unsterblichkeit).—3. Das dritte Postulat ist das Dasein Gottes. Ein Mensch besitzt weder die Intelligenz, noch die Kraft, einen solchen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zu setzen, der mehr als zufällig ist. Das kann nur ein absolut intelligentes und mächtiges Wesen, eben Gott (Moralischer Beweis für das Dasein Gottes).—Man sieht, wie die ganzen Postulate auf der Sittlichkeit beruhen. Freiheit und Tugend, womit prinzipiell Glückseligkeit verbunden ist; weil dies hier nicht immer der Fall, darum jenseits. Weil dazu hier und einst ein unendliches Wesen ge-

hört, darum Gott. Aber fällt nicht Kant mit diesen Ideen und deren Verwirklichung selbst wieder in den alten Fehler des Dogmatismus: Weil wir es richtig denken, muß es auch sein? Aber Kant weiß das, weiß, daß Beweise nicht möglich. Darum nennt er die Stücke Postulate.—Als Theolog auf Kantscher Grundlage ist zu nennen R. A. Lipsius (geb. 1830, Prof in Jena, † 1892. Lehrbuch der evang-protestantischen Dogmatik.)

Joh. Gottlieb Fichte (geb. 1762 zu Rammenau, Prof. in Jena, Erlangen, Berlin, † 1814) vollendet den Idealismus Kants darin, dass er nicht nur wie Kant die Form der Erscheinungswelt durch das Ich schaffen läßt, sondern die Welt der Dinge selbst. Nur ist, wie schon Kant es setzt, dies Ich nicht das empirische, individuelle Ich, sondern das wie von Kant so auch von Fichte nicht erwiesene reine, absolute Ich, das lediglich eine Abstraktion vom empirischen Ich ist, das wohl logisch gedacht, aber darum noch nicht als real erwiesen ist. Denselben Fehler begeht Fichte, indem er getreu seinem Grundsatz, daß die Wahl seiner Philosophie für den Philosophen davon abhänge, was er für ein Mann sei, nun als der Mann der eisernen Willensenergie, der er ist, ebensowohl das Ich nicht als Sein oder Substanz, sondern als Tun, als Tathandlung faßt, und, indem er als einzige philosophische Wahl die zwischen Dogmatismus und Idealismus stellt, erklärt, daß ein Mensch mit Gefühl für Freiheit und Willen nur den letzteren wählen könne, schon auch darum, weil aus dem Sein (Dem Nicht-Ich) der Dogmatisten einmal keine Intelligenz, Geist, entstehen kann, während in der Intelligenz des Ich auch schon das Sein enthalten sei; aber doch nicht als real, sondern nur als gedacht.

Aber das ist nun Fichtes Ausgangspunkt. Die Annahme von Gegenständen außer mir beruht auf meinem Sehen, Fühlen, Hören usw., also auf meinem subjektiven Zustande. In Wahrheit fühle ich nicht Gegenstände außer mir, sondern nehme nur immer meinen Zustand wahr. Bei aller Erkenntnis der Dinge erkennen wir immer nur uns selbst, und all unser Bewußtsein ist immer nur Bewußtsein von uns selbst und unsern eigenen Bestimmungen. Aber, das muß im Gedächtnis behalten werden, daß alles dies nicht gilt von dem empirischen Ich, welches in allem Denken, Fühlen usw. erscheint, sondern von dem durch Ab-

streifung alles Sinnlichen gewonnenen reinen Ich, und dieses ist durch sich selbst, indem es sich selbst setzt, sein Sein ist sein Sich-selbst-setzen, also Handlung. Ist nun so vom empirischen, individuellen Ich aus das gleichsam hinter ihm liegende reine Ich gewonnen, so ist nun dies die Aufgabe des philosophischen Denkens, zu erklären, wie aus dem reinen Ich das empirische Ich mit seinem Anschauen, Fühlen, Denken, Wollen geworden sei. Und diese Aufgabe leistet die Wissenschaftslehre, welche einen obersten Grundsatz aufstellt (eben den vom reinen Ich), in welchem alle obersten Grundsätze aller Wissenschaften ihren Beweisgrund haben und zu dem selbst die ganze Entwicklung als zu ihrem Resultat zurückkehrt.

Nun stellt *Fichte* drei, alle ferneren Entwicklungen regierenden Grundsätze auf: 1. *Ich bin Ich*, d. h. das Ich setzt sich selbst.—2. *Dem Ich ist das Nicht-Ich* die Welt *entgegengesetzt*. Warum dies so ist, das erklärt Fichte selbst als rätselhaft. Daß aber das Nicht-Ich die reale Welt sein soll, ist ein Sprung, denn wir sind doch im Denken und nicht im Sein.—3. *Im Nicht-Ich setze ich dem teilbaren Ich ein teilbares*[8] *Nicht-Ich gegenüber*. Dies heißt: a.) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.—b.) Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich.—Der erste Satz setzt das Ich als *handelnd* und gibt die praktische Philosophie, z. B. Ethik, welche in der Überwindung des Realen, der Sinnlichkeit, durch die Intelligenz besteht. Der zweite Grundsatz setzt das Ich als *leidend*, d. h. empfangend, empfindend, und gibt die theoretische Philosophie mit folgendem Verlauf. Da das Ich durch das Nicht-Ich leidet, sich beschränkt findet, so kommt diesem Realität zu und die Reflexion über die Beschränkung selbst ergibt den Begriff der Kausalität, der Wechselwirkung, der Substanz, und des Akzidens. Die Reflexion aber über diesen Verhalt, daß das Ich sich als beschränkt sieht oder anschaut, gibt den Begriff der Empfindung, und daraus resultiert Verstand, Urteilskraft, endlich Vernunft, worin sich das Ich wieder als das reine Ich

[8] Das „teilbare" ist hier, da Ich=Geist und Nicht—Ich=das Reale, dieselbe Kunst wie bei Schleiermacher das „real-ideal" und „ideal-real," d. h die Kunst, die Gegensätze durch Phrase zusammenzubringen.

ergreift und also der oberste Grundsatz vom reinen Ich bewiesen ist. In der praktischen Philosophie entwickelt Fichte eine ganz rigoristische Ethik, sofern im Interesse der Sittlichkeit die völlige Darangabe des Ich gefordert wird.

In der ersten Periode seines Philosophierens (bis 1799) war bei Fichte die Religionsphilosophie ausgelaufen in den Sätzen, daß die Sittlichkeit, das Rechttun, die Garantie des Gelingens, also des Sieges des Ich über das Nicht-Ich oder die endlichen Dinge, in dem Glauben an die moralische Weltordnung habe, und daß die lebendige, wirkende moralische Weltordnung Gott selbst sei, welch letzterer Satz Fichte die Anklage auf Atheismus zuzog.

Man hat die Anklage vielfach für ungerecht befunden;[9] aber sie hat ja, wenn man nicht irgendwelche Religiosität der wahren auf einen wirklichen Gott als Schöpfer und Regierer aller Dinge bezogenen Religiosität gleichsetzen will, ihr volles Recht. Denn 1. ist das von Fichte gesetzte reine Ich das, was wirklich ist und sozusagen das Nicht-Ich, die Welt der Dinge, produziert, daher ein Gott als Schöpfer unmöglich ist, und 2. da das Ich alles setzt, so kann ja auch keine über ihm stehende und außer ihm seiende moralische Weltordnung sein, also auch kein Gott als Regierer.

Aus diesem Sachverhalt erklärt es sich, daß Fichte für die Theologie nicht bedeutungsvoll wurde. Was bei Fichte für die Theologie brauchbar war, zog Schleiermacher heraus und vererbte es auf die spätere Theologie. Fichte selbst aber suchte in seiner späteren Periode, seit 1800, seine Philosophie mehr der theistischen Religion zu nähern („Anweisung zum seligen Leben", 1806). Dies war in der ersten Periode vorbereitet durch seine Ethik. Weil, wenn Sittlichkeit und sittliches Handeln sein soll, doch nicht das von Fichte gesetzte Ich allein sein darf, so setzte er denn eine Mehrheit solcher Ich oder vernünftiger Geister, die durch das Band des Willens vereint sind. Diesen Willen setzte er nun später als unendlichen Willen und an Stelle des Einzel-Ich, das ihm zuerst das Absolute war, setzte er das absolute Ich, Gott, das Wesen aller Dinge, das was allen Gestalten zu Grunde liegt usw. Trotzdem ist Fichte zu wahrer Religion, d. h. zur Anerkennung eines persönlichen Gottes nicht gekommen. Er definiert in der letzten Zeit Gott noch so: „Gott

[9] Z. B. Kirchner, Geschichte der Philosophie, S. 374.

ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut.”
Das ist lediglich Pantheismus.

Die Philosophie von Friedr. Wilh. Schelling (geb. 1775 zu Leonberg, Prof. in Jena, Würzburg, München, Berlin, † 1854) ist schwer darzustellen, sowohl wegen ihrer sukzessiven Entwicklung von Kant und Fichte aus, als auch wegen ihres wechselnden Gewandes. Man könnte aber zwei Hauptperioden unterscheiden, nämlich die der wirklichen Philosophie (1794—1804) und die der Theosophie (1804—1854).

Die erste Periode, in der in der Hauptsache als gleicher Grundzug sich eine Verquickung von Fichte und Spinoza findet, kann man doch gliedern. Bis etwa 1800 hat er die Transzendentalphilosophie, namentlich in dem „System des transzendentalen Idealismus” 1800, wo er von Kant und Fichte ausgeht; aber das Ich, von dem er handelt, ist nicht das bloße reine Ich, wie noch bei Fichte, und welches nicht das eine ist und darum auch das endliche ist, sondern es ist bei ihm das absolute Ich, das unendliche Ich, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind, selbst der von Unendlich und Endlich, wie der von Ich (Subjekt) und Nicht-Ich (Objekt) usw. Solche Gegensätze kann freilich der logische Verstand nicht zusammenreimen und zusammenschauen. Dies Geschäft aber ist der Einbildungskraft, von der schon Kant redet, die dann besonders Fichte einführte und Schelling zur intellektuellen Anschauung ausbildete, anheimgegeben. Nur diese intellektuelle Anschauung vermag das absolute Ich, welches er auch, die nächste Periode schon vorbereitend, die absolute Identität nennt, anschauen, weil es ja nicht logisch erschlossen (verstanden) werden kann. So wollte Schelling als Hauptziel aller Philosophie die Frage beantworten: Wie das absolute Ich dazu kommt, sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen, oder im Grunde, wie wir dazu kommen, aus dem Absoluten heraus zum Entgegengesetzten, Endlichen, Bedingten usw. zu gehen. Schon Fichte hatte den Gedanken geäußert, daß das System der Natur zugleich das System des Geistes sei (was erklärlich ist, da Fichte ein Pantheist ist und Natur und Geist im Absoluten zusammengehen läßt). Diesen Gedanken führt Schelling (eben im „System d. trans. Idealismus”) in einem großartigen Parallelismus aus. Natur ist der

sichtbare Geist und Geist die unsichtbare Natur. Die Natur ist unreife Intelligenz, ist in ihren Einzeldingen Versuch, sich selbst zu reflektieren, also selbstbewußtes Ich zu werden. Darnach zerfällt die Philosophie in zwei Wissenschaften, die Naturphilosophie, welche die Aufgabe hat, vorzustellen, wie aus dem Objekt (Natur) das Subjekt (Geist, Intelligenz) wird, hat also eine Vergeistigung der Natur zu zeigen, und die Transzendentalphilosophie, welche die Aufgabe hat, das Hervorgehen das Objekts (Natur) aus dem Subjekt (Geist) zu zeigen, und die wieder in die theoretische Philosophie, welche die Erkenntnis der Dinge an sich (Metaphysik), und die praktische Philosophie, deren Aufgabe es ist, die Wirkung des Subjekts auf das Objekt zu zeigen, zerfällt.

So gestaltet sich die Philosophie Schellings zum Identitätsystem (1800—1804). Man sieht, daß dasselbe sich an Spinoza anschließt. An Spinoza tadelt Schelling auch nur, daß derselbe das Absolute als Substanz und als dessen Modi die Ausdehnung und Entwicklung setze; aber das Absolute sei Subjekt, also Ich, freilich zuerst unbewußtes, aber mit unendlichem Wollen begabt, wodurch es sich als das Nicht-Ich (Reale) und als das Ideale (Geist) entfalte. Ursprünglich aber ist Reales und Ideales in dem Absoluten unterschiedslos vereinigt, wie zu Anfang gesagt. Über Bewußtsein und Natur, über Subjekt und Objekt thront das Absolute als totale Indifferenz von Subjekt-Objekt oder als absolute Identität des Realen und Idealen.

Es ist offenbar, daß diese eben vollkommen ideale Philosophie, da aus dem Absoluten Einem alles hervorgeht (Pantheismus), total vom Christentum und Religion überhaupt geschieden ist und bleibt, wenn auch Schelling in der zweiten Periode seines Philosophierens, eine Vereinbarung zwischen Christentum und seiner Philosophie versuchte, und zwar erst in der Periode der Theosophie (1804—1813) und dann in der Periode der positiven Philosophie (1814—54). Schelling hat selbst seine letzte Periode so benannt in seiner Antrittsrede in Berlin 1841. Er erklärte, er habe früher nur negative Philosophie getrieben, nun aber bringe er positive Philosophie. Die Grundlagen der positiven Philosophie sind aber doch schon in der theosophischen Philosophie enthalten, von der eine kurze Darstellung darum gefordert ist,

weil gerade sie sehr viel Zustimmung, respektive Weiterentwicklung gefunden hat und noch bis heute in manchen einzelnen Zügen uns auch in der sogenannten wissenschaftlichen Theologie begegnet.

Schon in der Schrift, „Philosophie und Religion," 1804, ist Schellings Darstellung, wie aus dem Idealen (Möglichkeit) das Reale (Wirklichkeit) wird, ungemein ähnlich den Phantasien neuplatonischer Gnostiker. Diese reden von dem Urgrund (βυθός), der mit den aus ihm emanierenden Äonen oder Geistern das Geisterreich((πλήρωμα))bildet, in welchem vollkommener Friede herrscht, womit also im Bilde ausgedrückt ist, wie im βυθός alles unterschiedslos zusammen ist. Aber σοφία, ein oberster Geist, stürmt voll Sehnsucht auf den βυθός ein, wird deswegen aus dem Geisterreich verbannt, und, indem nun andere Geister mitabfallen und ins κένωμα, die formlose Materie, hinabsinken, entsteht unter Wirkung des δημιουργός die organische Schöpfung. Ähnlich lehrt Schelling, daß das ideale Absolute (βυθός) in einem realen Absoluten (Äonen) objektives Abbild des idealen Absoluten wird, mit andern Worten, eine objektive Welt, aber noch immer eine ideale, intellektuale Welt wird. Diese wird zu einer sinnlichen Welt durch einen Abfall vom Absoluten, der ewig und auch notwendig ist, aber doch nicht erklärt werden kann, denn das abfallende, reale Absolute ist doch eben auch Absolutes, ist also unabhängig wie das ideale Absolute und muß sein wie dieses, muß seine Freiheit eben in der Selbständigkeit neben dem idealen Absoluten oder in dem Abfall von demselben dokumentieren. Dieses Sich-selbst-behaupten des realen Absoluten ist die Ichheit, die also das Prinzip des Abfalls oder Sündenfalles ist. Aber darum ist er auch nötig, denn sonst käme ja das ideale Absolute, das an sich lauter Indifferenz, Unbestimmtheit und Unbewußtheit ist, nicht zum Selbstbewußtsein. Darum muß auch zuletzt ein Rücklauf aus der Ichheit, die im menschlichen Ich sich in endlicher, scharfer Abgeschlossenheit darstellt, in das ideale Absolute stattfinden.

Diese gnostischen Gedanken hat dann Schelling namentlich in der Schrift, „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände," 1809, weiter ausgebildet. Er wiederholt die Lehre

vom Urgrund oder Ungrund, der die absolute Unterschiedslosigkeit ist, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind (so daß nach den Neuplatonikern dieser Urgrund ebensowohl das ὄν wie das μὴ ὄν genannt werden kann), in welchem beides ist, das Ideale (Geist) wie das Reale (Materie), aber nur nicht eben als Gegensätze, sondern so, daß der Urgrund beides gleichsam ganz ist, oder daß in ihm von Ewigkeit diese Dualität von Real und Ideal ist. Beide sind das Wesen des Absoluten oder Gottes, aber nicht des persönlich existierenden, der er erst werden soll. Das Reale ist die Natur in Gott, im Unterschied vom Idealen, dem Licht, das Finstere, von Gott auch unterschieden, aber nicht trennbar. Sie ist der Grund aller Dinge, sie ist anzusehen als ein ewiges Werden, ja als die Sehnsucht des Absoluten Einen, des Urgrundes, sich selbst zu gebären, oder auch als der Wille, aber der unbewußte Wille, der dunkle Drang, in welchem aber doch schon die Ahnung des Verstandes liegt.

Man merkt hier, wie der Übergang vom Realen (Materie) zum Idealen (Geist) erschlichen wird. Die Natur in Gott als Sache wird Sehnsucht, führt dazu, daß das Eine Absolute in sich selbst eine Selbstreflexion, Vorstellung, Ebenbild von sich selbst erzeugt und damit zeugt Gott sich selbst, damit ist der Anfang des Werdens Gottes als bewußter Gott gemacht. Die Selbstreflexion ist nun zugleich der Verstand, der mit der Sehnsucht (womit symbolisiert wird, daß die Möglichkeiten, die im Absoluten Einen liegen, auf Wirklichkeit hindrängen) zusammen der freischaffende, allmächtige Wille ist. Das Produkt ist zunächst regellose Natur (entsprechend dem, daß die Natur in Gott zugleich Finsternis), aber mit der Ahnung des Verstandes, die in allen Naturwesen ist. Sofern von Anfang in der Natur, als Prinzip in Gott und als Finsternis, die Sehnsucht, der Drang liegt, ist dies der Eigenwille, der dem Universalwillen des Verstandes in Gott entgegensteht. In Gott ist dies ja alles geeint; aber in dem einzelnen Menschen nicht, sondern dessen Eigenwille widerstrebt dem Universalwillen. Dies Widerstreben ist die Sünde. Diese aber muß notwendig sein, sonst kann sich das Eine Absolute nicht als Liebe offenbaren, d. h. nicht selbstbewußt werden, wie es nun durch den Widerstreit des Einzel-und Universalwillens im Menschen und durch den Sieg des letzteren über den ersteren ge-

schieht und geschehen muß. Das Böse verschwindet auch naturgemäß, d. h. nach der Konsequenz der Phantasien Schellings und zwar dann, wenn alle Möglichkeiten der Natur in Gott zu Wirklichkeiten geworden sind, denn dann ist Gott selbst wirklich geworden, ein fertiger, sein selbst bewußter Gott geworden. Dies ist freilich für alles nüchterne Denken eine große Absurdität, die Schelling dadurch abschwächen will, daß er dies alles als gleichsam unzeitliche Entwicklung darstellt, in der es kein Vorher und Nachher geben soll. So sagt er, daß freilich in Gott (in der Natur) der Grund seiner wirklichen Existenz liege, und dies wäre (logisch) das *prius;* aber wenn Gott nicht wäre, könnte der Grund in Gott auch nicht sein, und so ist er selbst doch auch das *prius.*

Es ist leicht zu sehen, wie willkürlich dies alles ist, aber auch, daß sich diese Phantasien ausdeuten lassen auf christliche Wahrheiten: die Sehnsucht nach Verwirklichung auf die göttliche Schöpfung; die Ichheit der finsteren Natur auf den Sündenfall; die Vorstellung des Absoluten von sich selbst auf den Sohn; die Zurückführung des Einzelwillens in den Universalwillen auf die Versöhnung; der ganze Prozeß des Absoluten in Thesis, Antithesis, und Synthesis auf die Trinität, was allerdings erst voll von Hegel durchgeführt wurde.

Georg Wilh. Friedr. Hegel (geb. 1770 zu Stuttgart, Prof. in Jena, Rektor des Gymnasiums in Nürnberg, Prof. in Heidelberg und Berlin, † 1831) hat den von Kant begonnenen und von Fichte und Schelling weitergebildeten Idealismus, oder, wie er ihn benannt, den „neuen Geist" vollendet, hat ihn, wie er es selbst als sein Ziel erklärte, in ein festes System gebracht. Fichte hat, wie wir sahen, das vom individuellen empirischen Ich abstrahierte reine Ich, welches ein Tun, ein Sich-selbst-setzen sei, zu dem einzigen Absoluten, dem einzigen Realen gemacht, welches in der Erscheinungswelt schließlich nur sich selbst sieht, womit die Identität zwischen Objekt (Reale) und Subjekt (Ideale) hergestellt ist. Schelling hatte das Ich sofort absolut gesetzt als das, was nichts außer sich hat und somit selbst das Universum ist, als Gott, der in Natur und Geist, die von Ewigkeit unterschiedslos in ihm sind, sich ewig offenbart. Aber Hegel fand, daß Schelling nicht erreicht habe, was erreicht werden sollte: Erstens lasse derselbe das Eine nicht wirklich

sich gestalten, sondern das Eine wiederhole sich nur gestaltlos und werde auf das verschiedene Material nur angewandt, so daß es nur zu einem langweiligen Scheine von Verschiedenheit käme, oder, wie Hegel es ausdrückt, es habe Schelling nur die zwei Farben des Idealen und Realen auf seiner Palette; zweitens komme die intellektuale Anschauung wie aus der Pistole geschossen und komme dieselbe überdies über den Begriff der Substanz nicht hinaus; drittens sei das Absolute eben nicht als Substanz, sondern als Subjekt zu fassen und zwar als dasjenige, welches durch Sich selbst setzen und auf dem Wege des Sich-anders-werdens dann zum Sich-selbst-werden wird.

Immerhin schließt sich Hegel an Fichte und Schelling an, namentlich an den ersteren, von dem er auch die von ihm selber freilich erst ausgebildete dialektische Methode von Thesis, Antithesis und Synthesis übernommen hat. Seine dialektische Methode ist, daß jeder Begriff in sein Gegenteil umschlägt; aber dies schlägt selbst in sein Gegenteil um, und so kehrt der Begriff in sich selbst zurück, aber so, daß dabei derselbe durch sein Gegenteil bereichert ist. Diese Prozedur geht nun beständig fort, so daß von einem einfachsten Begriff (das Sein) immer reichere Begriffe gewonnen werden und zuletzt der Begriff des absoluten Geistes. Diese ganze Prozedur ist das Sich-selbst-werden des absoluten Geistes; denn es ist eben diese Dialektik nach Hegel nicht nur als Denkbewegung über das Absolute zu fassen, sondern als Bewegung des Absoluten selbst. So z. B., wenn wir Gott denken, so ist dies Denken Gottes selbst in uns.

Das erste Werk Hegels, „Phänomenologie des Geistes," 1807 (vollendet zu Jena während der Schlacht bei Jena, 1806), soll darstellen, wie die Geistentwicklung von der untersten Stufe an gleichsam in notwendiger Folge (nämlich ganz infolge Hegelscher Logik) fortschreitet und eben in der Philosophie Hegels endet. Dies Werk ist ein sehr künstliches, gewaltsam künstliches Bauwerk.[10] Es soll „den Geist in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Notwendigkeit seines Fortganges bis zum absoluten Standpunkt" darstellen; soll die Stufen beschreiben, auf denen der „Weltgeist" oder das „allgemeine Individuum" von seinem untersten Standpunkt, dem unmittelbaren Bewußtsein, in der

[10] Rud. Haym nennt es in „Hegel und seine Zeit" das Prokrustesbett.

Wirklichkeit, d. h. in der Geschichte zum höchsten Standpunkt des vollendeten Bewußtseins und absoluten Wissens kommt. Es sind drei Hauptstufen: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Geist. Jede Hauptstufe hat wieder drei Unterstufen, die oft sehr willkürlich gemacht sind. Die dritte Hauptstufe hat die Unterstufen: Moral, Religion, Philosophie. In der Religion, sagt Hegel, hat der Geist den absoluten Geist wohl als Inhalt, aber nur in der Vorstellung, noch weiß er sich nicht als den absoluten Geist selbst. Dieses Wissen, das absolute Wissen oder der sich selbst wissende Geist, kommt als letzte Stufe in der Philosophie als dem Denken, als der intellektualen Anschauung, mit der Schelling ohne Recht anfing und Hegel nun, wie er bewiesen zu haben meint, endet.

Aber indem die Phänomenologie mit dem absoluten Wissen des Geistes von sich selbst endet, so endet sie also mit einem Wissen, das nur sich selbst weiß, darum das Unterschiedslose oder das reine Sein ist, das Absolute, von dem alles ausging, mit dem dann auch die Wissenschaft vom Absoluten, oder die wissenschaftliche Philosophie, anfangen, im ersten Teile ihrer drei Hauptteile anfangen muß. Diese Hauptteile sind 1. die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist; 2. die Naturphilosophie, welche die Idee in ihrem Anderssein (in der Erscheinungswelt) betrachtet; 3. die Philosophie des Geistes, welche das Zurückkehren der Idee aus dem Anderssein in sich selbst betrachtet.

I. Die Logik. Diese ist bei Hegel nicht das, was man gewöhnlich darunter versteht, nämlich die Lehre von den Denkprozessen (formale Logik, wie bei Aristoteles), sondern sie ist bei ihm zuallererst die Lehre von dem Inhalt des Denkens, von den Dingen, also materiale Logik (also eigentlich Metaphysik, Ontologie), die Wissenschaft von der absoluten Idee oder der Totalität aller Begriffe, aber in ihrer Reinheit, ganz geschieden von den konkreten Gestaltungen, von den Dingen also an sich oder, wie Hegel die Logik selbst definiert: „Es ist die Darstellung Gottes[11], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung

[11] Dies soll aber nur ein Kompliment für die Theologie sein. Das meint Hegel nicht im Ernst, wie auch von eigentlicher Erschaffung bei ihm gar nicht die Rede.

der Natur und des endlichen Geistes ist." Zwar kann ja Hegel die formale Logik nicht beiseite lassen, aber sie ist ihm nur Mittel für den Aufbau seiner realen Logik. Diese geht, wie schon gesagt, von dem, was durch das Ende der Phänomenologie gesetzt ist, aus. Sie zerfällt in die Lehre 1. vom reinen Sein oder dem Begriff an sich, 2. vom Wesen, oder dem Begriff in seinem Fürsichsein, oder der Reflexion, 3. vom Begriff, oder der Idee, oder vom Begriff in seiner Rückkehr zu sich selbst. Teil 1 und 2 zusammen nennt Hegel auch die objektive Logik, Teil 3 die subjektive Logik. Mittelst der Methode, daß immer ein Begriff in sein Gegenteil umschlägt und dann in sich bereichert zurückkehrt, fängt Hegel im 1. Teil, der Lehre vom reinen Sein, mit dem Sein an. Dieses schlägt um in das Nichts und so ergibt sich, weil Sein im Nichts und Nichts im Sein verschwindet, als ihre Wahrheit der Begriff des Werdens, welches die wahre Unendlichkeit, nämlich die Einheit vom Unendlichen und Endlichen ist. In dieser Weise werden alle Begriffe auseinander entwickelt und so entsteht der Begriff Dasein, Nichtsein, Veränderung und endlich das, was sich selbst mit sich zu einem vermittelt, nämlich das Wesen. Bei Betrachtung nun des Begriffes „Wesen" im 2. Teil werden die Begriffe Grund, Existenz, Kraft und als Einheit von Wesen und Existenz der Begriff der Wirklichkeit gewonnen, denn was dem Wesen entspricht, ist allein wirklich, wodurch Hegel zu dem berühmten Satz kommt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." Hierauf entstehen dann die Begriffe Notwendigkeit und Substanz und dann aus der Notwendigkeit wunderbarerweise der Begriff der Freiheit und aus der Substanz der Begriff. Letzterer, im 3. Teil behandelt, führt zu den Begriffen Subjekt (Ich) und Objekt (Welt) und zuletzt zur Einheit vom Begriff (Denken) und Objekt (Sein), oder zur Einheit von Leben und Erkennen, oder zur Identität der theoretischen und praktischen Idee, oder mit andern Worten, zur absoluten Idee. Diese absolute Idee hat aber eine ihr eigene absolute Freiheit, nach welcher sie sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur frei aus sich zu entlassen. Das ist also wieder die Ableitung der Erscheinungswelt, der

Sprung aus dem Geist in die wirkliche Naturwelt. Die Natur ist eben die Idee, aber in der Form des Andersseins.

II. Die Naturphilosophie. Die Naturphilosophie muß also hiernach nach Hegels Meinung den 2. Hauptteil der Philosophie bilden. Die Naturphilosophie hat drei Teile: 1. Mechanik, 2. Physik, 3. Organik. Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich, aber in Wirklichkeit entspricht sie der Idee nicht. Es waltet in ihr auch das Regellose, Zufällige, das bis zum Bösen fortgeht; aber in diesem als einer Verirrung verrät sich der Geist, der auch im Tode hervortritt, sofern zwar im Tode des Einzeldinges, des Individuums, die Äußerlichkeit der Idee ganz aufgehoben wird, aber der Geist doch die aus dem Außer-sich-sein in das Für-sich-sein zurückkehrende Idee ist; denn mit dem Einzeldinge geht doch im Vergehen die Idee nicht unter. So kommt es zum dritten Hauptteil, der Philosophie.

III. Die Philosophie des Geistes. Diese hat natürlich auch wieder drei Teile. 1. Der erste Teil behandelt den subjektiven Geist, den Geist auf seiner untersten Stufe als Seele, also als Substanz. Die Seele empfindet, und sofern sie sich als Substanz empfindet, ist sie Gefühl. Das Gefühl wird zum Selbstgefühl, Bewusstsein, Selbstbewusstsein und endlich zum Willen, in welchem Freiheit ist. Dieser freie Wille ist die Tätigkeit, die Idee zu entwickeln und ihren Inhalt in Wirklichkeit zu übersetzen. So wird 2. der objektive Geist. Dieser erscheint im Recht, welches teils das formale Recht, dann die Moralität (subjektive Seite) und die Sittlichkeit (die universale Seite), die als höchste Stufe in den drei Kreisen der Familie, der Gesellschaft und des Staates erscheint. Hier ist der Geist der denkende Geist. Im 3. Teile erscheint er als der absolute Geist, die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes, wie er erscheint a.) in der Kunst, b.) in der Religion, dem Wissen des Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes, wo er aber noch in Vorstellungen sich bewegt und seine niedrigste Form im Heidentum, seine höhere im Judentum, seine absolut höchste im Christentum mit seinem Trinitätsglauben hat, und c.) in der Philosophie, wo der Geist sich selbst denkt. Der Philosoph ist der sich selbst denkende Gott. Damit ist die Philosophie auf ihren Höhepunkt (zugleich auch den Höhepunkt

der Abgötterei) gekommen, ja sie ist absolute Philosophie. Hegel sagt selbst, in ihm sei es dem Weltgeist gelungen, sich als absoluten Geist zu erfassen und verständlich zu machen.

Hegels Philosophie ist, auch bis in neuere Zeit, von großem Einfluß auf die Theologie gewesen. Man wähnte eben, wie es auch Hegel selber öfter ausspricht, daß seine Philosophie denselben Inhalt wie die christliche Religion habe und nur formell sich von ihr unterscheide. Als Theologen auf Grund Hegelscher Spekulation sind zu nennen: Chr. v. Baur. (geb. 1792 zu Schmiden, Prof. in Tübingen, † 1860), Aloys Emanuel Biedermann, Otto Pfleiderer, namentlich aber Philipp Marheineke, sowie auch Daub in seiner letzten Periode.

Als der erste namhafte Theologe, der unter dem starken Einfluß einer besonderen Philosophie steht, ist schon Karl Daub genannt worden. Von seinen Schriften interessiert uns hier in der Geschichte der Prolegomena, deren Faden wir jetzt wieder aufnehmen, die vorgenannte „Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion. Wie Daub hierin die ganze bisherige Dogmatik, sie mag sich die populäre, wissenschaftliche oder spekulative nennen, als verfehlt erklärt, so auch die sogenannten Prolegomena, weil sie einen fertigen Begriff von Theologie und Dogmatik aufoktroyieren wollten, während solche Begriffe doch erst die Frucht einer wahrhaft wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, Theologie und Dogmatik sein müßten.[12] Das ganze Buch zerfällt in 4 Abschnitte mit im ganzen 14 Paragraphen.

Der erste Abschnitt soll das Interesse an der Dogmatik, wie auch ihren Standpunkt klarmachen. Die Bezeichnung des Standpunktes als Religion gibt Absicht und Ziel der ganzen Einleitung an. Religion ist nach Daub im Gegensatz gegen die Eitelkeit aller irdischen Dinge das in sich selbst Haben und Genießen des Ewigen und Unvergänglichen. Auf Grund der Religion selbst, so daß sie die erzeugende Quelle und zugleich Inhalt und damit gestaltendes (organisierendes) Prinzip der Dogmatik ist, soll nun diese eine Wissenschaft sein, welche alle

[12] Vgl. a. a. O., S. 134—36 und 232—35.

Zweifel der Religion löst,[13] weil sie eben als Wissenschaft von der Religion vermittelst der reflektierenden und spekulierenden Philosophie ein Ergründen des unmittelbaren Gottesbewußtseins und ein Haben des Übersinnlichen oder Gottes im Wissen, Begreifen und Vernehmen ist und damit zu der subjektiven Gewißheit des Glaubens die objektive Gewißheit des Wissens hinzubringt. Aus dem allen läßt sich das tiefe Interesse an der Dogmatik begreifen. Nun gilt es, die Theologie, welche das Ganze der Religion (nämlich Dogmatik und Ethik) ist, nach ihrer Art als Wissenschaft, wie nach ihrem Inhalt zu bestimmen. Da es sich um christliche Theologie handelt, so ist eine Vereinbarung zwischen der Grundansicht von Religion und der geschichtlichen Offenbarung in Christo nötig. Religion ist ewiges Offenbarsein Gottes und ist demnach so ewig als Gott selbst.[14] Sie entsteht nicht für den Menschen, sondern der Mensch für sie, gerade wie das Licht der Sonne immer da ist und der Mensch für dasselbe; denn das Licht kommt nicht zu uns herab, sondern wir durch die Erddrehung zu ihm empor.[15] Das Bewußtsein vom seligen Wesen Gottes entsteht nicht im Menschen, sondern der Mensch für dasselbe (nämlich nach Fichte und Schelling). (Dies ist der Inhalt des 1. Abschnittes, § 1—4, S. 1—67.)

Der Kern aller Religion nun, das Bewußtsein von Gott, führt Abschnitt II aus, hat keine Geschichte. Religion ist ewig. Weil aber das Subjekt, in welchem Religion ist, zeitlich entsteht, so bekommt die Religion selbst den Schein des zeitlich Entstehenden. Diese Gedankengänge schlägt Daub ein, um den schriftgemäßen Offenbarungsbegriff zu beseitigen. Kennzeichen dafür, daß der Mensch Religion hat, ist sein Abhängigkeitsgefühl von Gott.[16] Um Erkenntnis in der Religion zu haben, bedarf es keiner Lehre von der Religion (beides ist verschieden; das letztere ist die Dogmatik und das erstere die Religion selbst). Das ist die Majestät (Autarkie) der Religion, daß sie von selbst leuchtet wie die Sonne. Durch die Religion gelangt der Mensch zur Religion. Dies scheint, da nach Daub die Religion doch Bewußtsein von Gott, eine Tautologie zu sein: Durch Bewußtsein zum Bewußt-

[13] A. a. O., S. 11.
[14] A. a. O., S. 57 ff.
[15] A. a. O., S. 61. 62.
[16] A. a. O., S. 87—95.

sein, aber es hat dieses seinen sofort sich zeigenden Zweck. Die Religion aber ist im Menschen auch als Anlage zur Religion vorhanden, was bei Daub eine Erschleichung ist nur zum Zweck der späteren Lösung des Problems, wie sich die Grundansicht von Religion als ewiger verträgt mit der geschichtlichen Offenbarung in Christo. Diese Vereinbarung gehört zu den größten Kunststücken dieser Einleitung. Benutzt wird dabei die Religion als „Anlage" und zuletzt die künstliche Tüftelei aufgetischt,[17] daß die Religion als Empfänglichkeit (Anlage) für das Bewußtsein Gottes das göttliche Prinzip im Menschen ist; aber zugleich ist sie das diese Empfänglichkeit entwickelnde Kausalmoment in der Lehre, die sie (die Religion) enthält, und so schwebt sie als „das göttliche Prinzip außer und über dem Menschen.'' Da sie nun Lehre ist, kann Religion auch mitgeteilt werden. So ist sie durch Christentum mitgeteilt. (Freilich Lehrer im hergebrachten Sinne ist er nicht, sowenig als das Wort „Lehre", als welches die Religion da sein soll, den sonst unter Menschen gültigen Sinn hat.) So wird sie durch allen Religionsunterricht mitgeteilt. Wie, das bleibt dunkel. Trotz alledem soll Religion ein unmittelbares Wissen sein. Also haben wir hier wieder das so oft in der neueren Theologie zugemutete Zusammendenken von Gegensätzen. Dies ist die Vereinbarung der Religion als unmittelbares Bewußtsein mit der geschichtlichen Offenbarung in Christo. (Inhalt des 2. Abschnittes, § 5—8, S. 67—177.)

Nun geht Daub dazu über, zu zeigen, daß die Dogmatik als Wissenschaft von der Religion, die doch organisch aus sich selbst heraus wächst, auch ein Organismus sein müsse. Es müsse alles aus einer Wurzel in homogenen Teilen herauswachsen. Diese organische Theologie und Dogmatik hat die Aufgabe darzulegen, weshalb die christlichen Dogmen, die die ewige Religion in Symbolen (Vater, Sohn und Geist) enthalten, diese symbolische Darstellungsformen haben. Die Dogmatik hat also die Aufgabe, „ein Erkenntnis von den höchsten Gründen dieser Dogmen und von der ganzen symbolischen Erkenntnisart in der Religion" zu geben,[18] oder „die Symbole selber zu ergründen", oder

---

[17] A. a. O., S. 110—119.
[18] A. a. O., S. 194.

mit dem bekannten großen Sprung, die Notwendigkeit dieser Dogmen und also die Notwendigkeit des Bewußtseins von Gott und damit Gottes selbst und der Religion zu zeigen, und so „Wissenschaft zu sein von der Religion."[19] Der Inhalt der Dogmatik ist ewig, die Form aber zeitlich. (Dies ist Inhalt des 3. Abschnittes, § 9—11 S. 177—335.)

Zuletzt beantwortet die Einleitung die Frage, wie Theologie und Philosophie sich verhalten. Gewiß ist, daß die Theologie wie die Religion organisch aus sich selbst herauswachsen muß, sonst ist sie nicht Theologie; aber damit die Dogmatik sich als Wissenschaft aufbaue, ist Spekulation (Philosophie) nötig. (Dies Inhalt des 4. Abschnittes, § 12—14, S. 336—98.) Dies könnte heißen, daß die Philosophie n u r formale Dienste leisten soll; aber in Wahrheit ist ja diese ganze Darstellung der Dogmatik philosophische Spekulation von Anfang bis Ende.

Abgesehen davon ist es ein merkwürdiges Ding, daß spekulierenden Geistern wie Daub ihre Selbsttäuschung bei ihrer Spekulation nicht offenbar wird. Aus dem s u b j e k t i v e n Gottesbewußtsein soll durch spekulative Bearbeitung seines Inhalts und durch Erhebung zum Erkennen und Begreifen die über die unmittelbare Gewißheit, die doch die alles möglichmachende reale Basis ist, hinausgehende wahre Gewißheit gewonnen werden, nämlich diese, daß dies Bewußtsein von Gott und damit Gott selbst als bewußter a b s o l u t n o t w e n d i g ist. Allein alle spekulative Bearbeitung des Bewußtseins bleibt im Gebiet des S u b j e k t i v e n und kann einmal mit allem Erkennen und Begreifen keine O b j e k t i v i t ä t e n gewiß machen. Die ganze neuere Spekulation, wo sie Objektivitäten gewiß machen will, macht immer den alten Sprung: I c h d e n k e , a l s o b i n i c h . Es kann daher nicht befremden, daß in neuster Zeit dies: Ich denke, also bin ich, als philosophisch richtig und berechtigt zu zeigen versucht wird.

Im ganzen geht also, wie aus der Darstellung oben ersichtlich, die Hauptfrage dieser Einleitung darauf, wie Glaube zum Wissen, das allen Zweifel ausschließt, erhoben wird, zugleich auch, wie Glaube und Philosophie zueinander sich verhalten sollen. Nach Daub lautet die Antwort dahin, daß Glaube zum Wissen,

[19] A. a. O., S. 199.

Religion zur Wissenschaft erhoben wird vermittelst der von der Philosophie dargebotenen Methode der Spekulation, aber materiell nur auf Grund des unmittelbar gewissen Gottesbewußtseins. Die Frage selbst bildet fortan ein Hauptelement der neueren spekulativen Dogmatik, obwohl die Antwort bei wesentlicher Übereinstimmung, denn das Mittel ist immer die Spekulation, doch im einzelnen verschieden ausfällt.

Daub fand die allgemeine Zustimmung nicht, die er meinte finden zu müssen. In bezug schon auf die „Einleitung" ist das begreiflich. In mühselig tüftelnder Weise mit unbegreiflichen Setzungen und willkürlichen Unterscheidungen (eigentlich oft nur verständlich bei Rückübersetzung der vermeintlichen Theologumena in die Fichte-Schellingsche Philosophie, der sie entstammen) spinnt sich die Darstellung der Dogmatik als Wissenschaft ab, oder haspelt sich von der Spekulationsspindel ab. In reicher methodischer Schnörkelei sehen wir ein Drahtgestell sich erheben, aber es rankt keine lebendige Pflanze daran empor. Die Dreschmaschine der Abstraktion ist im Gange, aber es kommen wenig Körner in den Sack. Durch den ihm also mit Recht versagten Beifall kam Daub immer mehr in starke Verbitterung hinein, in welcher er über andere Theologen und ihre Theologie sehr von oben herab urteilte. So urteilt er schon in der „Einleitung," sowohl über Rationalisten wie von Ammon, als auch über Supranaturalisten wie Storr, und noch mehr so in seinen späteren Schriften, z. B. in seinem Buche: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel." 1833.

Daub selbst kennzeichnet sich schon in der „Einleitung" als einen Theologen, in welchem zwar die Theologie sich individualisiert, der sich aber durchaus durch die organisierende Kraft der Religion und Theologie regieren läßt, und darum von der schlechten theologischen Selbstsucht frei ist, denn in dem Theologen soll nach ihm die Theologie sich wohl individualisieren, aber nicht subjektivieren. Daub ist mit andern Worten nach seiner eigenen Erkenntnis ein Mann, der durch die Wahrheit sich sein wissenschaftliches System gestalten läßt, aber nicht in selbstsüchtiger Eigenliebe sein System macht oder machen

will. Wer nun Wissenschaft nicht wie er faßt, der mischt seine Subjektivität in die Theologie hinein und verdirbt dieselbe; er irrt daher nicht nur, sondern steht sittlich nicht recht. Es ist merkwürdig, daß der Theologe, den man mit gutem Recht einen *Daub redivivus* nennen kann, nämlich Frank, ganz ähnlich wie Daub das vornehme Herabsehen auf alles hat, was nicht Wissenschaft ist nach dem Muster seines Systems der Gewißheit.

Als Schüler von Daub hat sich Philipp Marheineke (geb. 1780 zu Hildesheim, Prof. in Erlangen, Heidelberg und Berlin, † 1846) immer selbst angesehen. Er ist es auch insofern, als bei ihm wie bei jenem in der früheren Periode ihrer theologischen Entwicklung die Theologie unter starkem Einfluß der Philosophie Schellings und in der späteren unter ebenso starkem Einfluß der Hegelschen Philosophie steht. Es ist von Marheineke dasselbe zu sagen wie von Daub, daß er einen Markstein in der Entwicklung der Prolegomena bezeichnet, namentlich in der Einleitung zu seinem „System der christlichen Dogmatik".[20] Indem er hier nicht nur die Hegelsche Philosophie auf das Christentum anwendet, sondern den Grundgedanken derselben mit dem Christentum zusammenschweißt, gleichsam zu dem Metallblock, der nachher in den einzelnen Dogmen ausgezogen wird, erklärt er das Christentum für die Religion der Anschauung und als solche für die Vorstufe der gleichinhaltlichen wahren Religion, nämlich der des Wissens und des Begriffs. Damit und mit dem zugleich geschilderten wissenschaftlichen Verfahren hat Marheineke das Muster gegeben, welches bei den später hegelisierenden, überhaupt den monistisch-spekulativen Dogmatikern den trotz der oft sehr unähnlich erscheinenden sonstigen Gestaltung immer deutlich erkennbaren Grundzug in ihren Prolegomena oder den dieselben vertretenden besonderen Schriften bildet.

Als Marheineke 1819 sein dogmatisches Werk, „Die Grundlehren der christlichen Dogmatik", herausgab, stand er noch auf dem Standpunkt von Schelling, daher auch hier sich manche Ausführungen finden, welche denen

[20] Nach seinem Tode auf Grund seiner Vorlesungen 1847 herausgegeben von seinen Schülern S. Matthies u. W. Vatke.

in Daubs Prolegomena sehr ähnlich sind, z. B. daß das Prinzip der Dogmatik die Offenbarung Gottes im Bewußtsein des Menschen ist. Bei der 2. Ausgabe dieses Werkes, 1827, stand Marheineke auf dem Standpunkt der Philosophie Hegels und ebenso in der dritten Ausgabe des Werks, in dem schon genannten, nach seinem Tode herausgegebenen „System der christlichen Dogmatik."

Die „Einleitung zur christlichen Dogmatik" gibt hier eigentlich eine vorläufige Skizze davon, wie später im einzelnen das Hegelsche System der christlichen Glaubenslehre aufgeprägt wird, oder eigentlich letztere in das erstere hineingepreßt wird, indem die Hegelschen Grundtheoreme vom Absoluten, das alles in sich faßt, vom Satz, notwendigen Gegensatz und Einheit, die bereits wieder den Gegensatz in sich trägt, als der Weg zur Gewinnung einer wirklich wissenschaftlichen Dogmatik gezeigt werden.

Wenn es nun da gleich zu Anfang der Einleitung heißt, es sei freilich mit Schwierigkeiten und Hindernissen verbunden, eine wissenschaftliche Dogmatik zu gewinnen, so ist dies nicht etwa in seinem einfachen Sinne zu verstehen, vielmehr ist es verhüllte Ankündigung von der Notwendigkeit gewisser Hindernisse. Denn, indem die Einleitung nun zur Behandlung der Schwierigkeiten und Hindernisse, nämlich des Scheins, des Gegensatzes und der Skepsis, schreitet, wird gleich statuiert, daß die Dogmatik als Wissenschaft eben ohne den Gegensatz und die Skepsis oder Kritik nicht möglich sei.

Den bloßen Schein von Wissenschaft hat die Dogmatik, wenn sie beim Glauben als unmittelbarem Wissen auf Grund göttlicher Offenbarung stehen bleibt. Um mehr als Schein von Wissenschaft zu sein, muß sie Wissenschaft vom Glauben sein, wobei das Mittel das Denken, und zwar nicht jedes sogenannte, sondern das philosophische Denken sein muß. Bei solchem Denken muß sich das Wahre immer zu seinem Gegensatz entzweien, aber es muß sich auch durch den Gegensatz hindurcharbeiten. Was eines bleibt, bleibt auch unerkannt. Nur der Gegensatz vermittelt das Erkennen (Hegel: der Gegensatz ist das Wesen der Dinge.) So muß die Religion, um erkennbar zu werden (—in Wahrheit, um überhaupt erst zu werden, denn sie

existiert ja noch nicht—), aus der Unendlichkeit (als im Absoluten oder Gott) in die Sphäre der Endlichkeit eingehen und alle Gegensätze durchlaufen, wie ja Gott selbst nicht verschmähet hat, in der Person Christi als Mensch sich zur Endlichkeit zu erniedrigen. An diesem Faktum (hiermit wird Schrift und Hegel in zugleich grundfalschem Verständnis der Menschwerdung Gottes zusammengeschweißt), an dem, was Gott tut, ist die Notwendigkeit des Gegensatzes offenbar. Solche Gegensätze sind alle Partikularkirchen und alle Partikulardogmatik. Man muß also nicht in ihnen stehen bleiben, sondern durch sie zur Wahrheit gelangen.

Da ist denn Skepsis, Zweifel, nötig, damit man im Gegensatz, der Partikularlehre, nicht die Wahrheit sehe. Dies tut die supranaturalistische Dogmatik, also die lutherische, und weil sie den Kampf mit dem Zweifel nicht aufnehmen will, weil sie Glauben und Wissen für unvereinbar hält, was auch, nur in anderm Sinne, die radikalnegative Theologie (Strauß usw.) tut, welche Idee, Gott und Wahrheit für unbeweisbar ansieht, so ist die eine so wenig Wissenschaft als die andere. Wahre Skepsis steht im Dienst der Idee, der Wahrheit. Sie will die Dogmen nicht zerstören, wie die falsche Skepsis und Kritik, die nichts voraussetzen, d. h. keine Idee mehr glauben will, sondern die wahre Skepsis will deren unendlichen Inhalt gewinnen, indem sie alle Momente des Begriffs behandelt und so gerade zur wahren Wissenschaft führt.

Um diese zu charakterisieren, wird weiter in der Einleitung vom Standpunkt (Gegenstand), dem Element (Inhalt) und der Bewegung im Element (Methode) gehandelt.[21]

A. Der Standpunkt der Dogmatik wird damit charakterisiert, daß ihr Gegenstand die Religion ist, über welche die Bibel allein Auskunft gibt. *a.)* Daher ist der nächste Standpunkt der Dogmatik der biblische; aber man muß selbstverständlich bei der Bibel Gedankeninhalt und Einkleidung als Substanz und Akzidenz unterscheiden. Auf diese Weise kommt man zum Begriff des Glaubens und Glaubensgehalts. Man darf aber nicht beim biblischen Standpunkt oder dem Buchstaben bleiben, sondern, weil der Gegenstand der Bibel, die Religion,

[21] A. a. O., S. 12—26.

Sache des Bewußtseins werden muß, so ist nötig der nächste Standpunkt, *b.)* der Standpunkt des Glaubens. Hier haben wir aber nun gleich den Gegensatz des Subjektiven und des objektiven Glaubens, sofern es Glaube einer Gemeinschaft ist. Daraus ergibt sich, daß die Theologie und Dogmatik nicht in der Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins oder des subjektiven Glaubens darf stehen bleiben, sondern muß Gewißheit werden vom objektiven Glauben als allgemein mit Notwendigkeit gültigen. So kommen wir vom subjektiven Glaubensstandpunkt zum kirchlichen Standpunkt, bei dem wir aber wieder nicht stehen bleiben können, weil es verschiedene Kirchen gibt. Durch diese verschiedenen kirchlichen Gegensätze muß sich das Unendliche, Wahre und Vernünftige der Bibel, des Glaubens und der Kirchenlehre hindurcharbeiten. Da tritt nun die Kritik (der Gegensätze) ein und so folgt endlich *c.)* der Standpunkt der Spekulation. Hier ist das an sich Wahre der Vernunft und das ewig Wahre der Bibel Gegenstand des Wissens. Der Glaube wird Wissen oder das Geglaubte wird als Bestandteil des Selbstbewußtseins begriffen. So wird wahre Wissenschaft. Indem wahre Theologie den Glauben zum Wissen erhebt, geht sie beständig durch Gegensätze hindurch, die von vornherein in der christlichen Religion enthalten sind. Zwar insofern sie Lebensprinzip ist, ist sie eine Wahrheit; aber sie ist eine andere für den Glauben und die Vorstellung, eine andere für das Gemüt und Gefühl, eine andere für den Begriff und die Wissenschaft. In der Wissenschaft spannen sich nun die Gegensätze erst recht, aber sie werden auch gelöst durch diese spekulative Theologie, die nach allen Seiten hin gerecht ist (oder wie die beliebte Phrase der spekulativen Theologie lautet, überall Wahrheitsmomente findet) und es sein kann, weil sie Denken in der absoluten Wahrheit oder in Gott ist. Aber „dies Denken hat im Glauben einen Gedanken, um den es allein sich bewegt, und dieser ist nun:"

B. Das Element, in welchem sich die Dogmatik als Wissenschaft bewegt, oder das, worin ihr Gegenstand, die Religion, enthalten ist. Dies kann *a.)* nicht der Buchstabe sein, nicht das Wort der Bibel. Dies ist nur die „äußere Quelle," die auf den Geist zurückweist und so auf *b.)* das Element des Bewußtseins. Ohne dieses ist zwar Religion über-

haupt nicht, aber Bewußtsein an sich, weil es „gläubiges und ungläubiges" (selbst also auf Grund der Schrift?) sein kann, bestimmt auch noch nichts über die Wahrheit, es kann also auch nur Durchgangspunkt sein zu dem wahren Element, worin sich die Wissenschaft vollendet, und das ist, *c.)* die Idee. Christliche Dogmatik ist „Denken in der Idee," d. h. in der Idee Gottes, d. h. in Gott selbst, denn die Idee von Gott in uns und Gott selbst sind eins. „Diese Idee von Gott ist Gott selbst als Geist in allen Geistern."[22] Gott also selbst denkt sich in unserer Idee von ihm. Religion ist daher das Sichwissen Gottes in uns, das aktive Bewußtsein Gottes, d. h. Denkbewegung, Denkprozeß. Diese Bewegung ist der Begriff und in diesem allen erkennen wir das Wahre der Bibel, des Glaubens, der Religion.

C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes oder die Methode der Dogmatik ist nach dem allen schon klar. Sie kann keine äußerliche sein, nicht z. B. mit einem Bibelspruch, als mit etwas außer dem Subjekt Vorhandenem, beginnen, sondern wie die Pflanze als Organismus aus sich selbst wächst, so die Wissenschaft in dem Subjekt, welches ja eigentlich nur das Werkzeug ist für die Selbstbewegung der Idee, nämlich der von Gott, wobei man aber nicht vergessen muß, daß das Subjekt in seiner Vernunft nicht nur die Idee Gottes hat, sondern die Vernunft „ist auch die Idee Gottes," ja Gott selbst. So entfaltet sich die Wisssenschaft organisch (wird nicht aufgebaut, wie etwa bei Nitzsch), „wird . . . nicht eingeteilt, sondern teilt sich selbst ein."

a.) Mit dem Gedanken Gottes in seiner Wesensgleichheit fängt die Wissenschaft, die Dogmatik an. Aber bei dem abstrakten Gedanken von Gott als dem einen kann es nicht bleiben, denn es kommt sonst zu keiner Wahrheit, die doch die Einheit ist des Gedankens mit dem, von welchem es Gedanke ist. Es bleibt auch nicht dabei, weil ja Gott die absolute Substanz ist, in der alles verborgen und die darum alles aus sich hervorgehen lassen kann. Damit ist sofort Bewegung in Gott selbst und demgemäß in dem Gedanken von Gott, oder in der Religion;

---

[22] A. a. O., S. 21.

und der erste Teil der Dogmatik (die Theologie) drängt von selbst in den zweiten Teil der Dogmatik.

b.) Der Gedanke Gottes ist reich; aber weil doch Gedanke von Gott in dem denkenden Subjekt, so ist Gott, der Gedachte, ein anderer (selbstverständlich, aber bei Hegel und Marheineke ist es nur scheinbar so) als der Denkende, Wissende, Anbetende (hiermit wird etwas Farbe wirklicher Religion aufgetragen). Dieser Unterschied ist wahrhaftig, denn ihn setzt Gott selbst, der sich zunächst von sich unterscheidet als Substanz und Subjekt. Das ist, wie Marheineke sagt, in der christlichen Religion (also christlich ausgedrückt) der Unterschied vom Vater und Sohn. Diese Unterscheidung ist zugleich Gründung der Welt und damit mittelbare Offenbarung Gottes, wie die Unterscheidung des Logos von Gott die unmittelbare ist.[28] Aber jener Unterschied von Gott als Vater und Gott als Sohn darf nicht bestehen bleiben, weil kein für sich bestehender Unterschied wirklich Wahrheit ist, sondern Wahrheit ist die Einigung des Unterschiedenen mit dem, wovon es unterschieden wird. Darum muß des Menschen Denken und Wollen, worin der von Gott selbst unterschiedene Gedanke von Gott ist, ganz im göttlichen Denken und Wollen aufgehen. Dann wird „Gott der göttliche Mensch, der Mensch der menschliche Gott." Daß Gott sich selbst bestimmt, Mensch zu werden, ist die Erlösung der aus dem Unterschied von Gott in Feindschaft gegen Gott übergegangenen Welt (ein reines Spiel und Spiegelfechterei, daß Gott sich bestimme zur Unterscheidung von ihm selbst behufs der Erlösung der Menschheit von der Feindschaft gegen Gott, da ja die Bestimmung zur Unterscheidung, welche zur Feindschaft wird, eine notwendige ist, denn ohne Unterscheidung und Gegensatz wird nach dieser Spekulation gar keine Erkenntnis und Wahrheit gewonnen). Durch diese Unterscheidung soll nun der zweite Teil der Dogmatik, „die Lehre vom göttlichen Menschen" (ein kräftiger Irrtum, der alle neuere Theologie durchsäuert)

---

[28] In der Hegelei ist immer die Bewegung des Gedankens und der Idee gleich auch ein wirkliches, reales Geschehen; die Wahrheit=Wirklichkeit; die Bewegung Gottes in der Idee von seiner Fülle sogleich auch das Eintreten der Fülle in die Erscheinung; die Gedanken bewegen sich in Gott, so kommt sofort die Weltgründung in Bewegung.

oder die Lehre vom Heil, dogmatische Anthropologie, auch Soteriologie genannt, gewonnen werden.

c.) Alle Unterschiede, wie sie in Gott enthalten (1. Teil der Dogmatik) und aus Gott hervorgehen (II. Teil der Dogmatik), gehen in Gott auch zurück (III. Teil der Dogmatik). Der notwendige Unterschied des 2. Teils, die Person Christi nämlich, ist also nicht bleibend, sondern hat eben in der Zurückführung zu Gott sein Ziel. So, als Zurückgehen nämlich in die Einheit, ist er der Geist und als Geist der in der Gemeine gegenwärtige Gott. So schließt sich mit dem 3. Teile, der Pneumatologie, die ganze Dogmatik als Lehre von der Dreieinigkeit ab. Und so (da Dreieinigkeit eben ein kirchliches Wort, welches für die ganze philosophische Theorie von Thesis, Antithesis und Synthesis nur als Benennung gemißbraucht wird) steht die Dogmatik, wie Marheineke meint, auf dem Boden der Schrift und der Kirche und durch die Dogmatik als Wissenschaft ist die Lehre der Kirche als Wahrheit bewiesen auf dem Wege der freien Bewegung in der Idee (oder der Methode der Spekulation.)

Mit dem allem ist der ganze Schematismus der Dogmatik vorgezeichnet. Wer mit der Spekulations-Mechanik oder mit der Kunstlehre der Gedankenbewegung etwas vertraut ist, kann sicher ohne Marheinekes Buch irgendwelche Partie seiner Dogmatik in seinem Sinne ausbauen. Das gilt auch von Franks „System der Gewißheit" in gewissem Belang (in gewissem nur, weil sich bei Frank, der philosophisch ein Eklektiker, wie fast alle neueren Theologen es sind, nicht mehr wie bei Marheineke die strenge konsequente Systematik in reiner Anlehnung an Hegel findet). Es wird auch schon aus dieser Einleitung das Ertötende dieser Spekulation ziemlich offenbar. Man überblicke das, was über Standpunkt, Element und Bewegung gesagt wird, so haben wir ein ewiges Einerlei. Stetig gibt es drei Teile, mit wieder drei Unterteilen, die je in drei Teilchen zerfallen, die wiederum in Unterteilchen zerteilt sind usw. Die Methode ist die Bewegung in der Idee, dasselbe aber ist auch der Standpunkt und wiederum auch der Inhalt. Durch die Bewegung wird kein Inhalt gewonnen, sondern sie ist selbst der Inhalt, ganz selbstverständlich, da Gott nur ist als Wahrheit weder in seinem Fürsichsein (Vater), noch im Anderssein (Sohn),

noch im Einssein (Geist), sondern in der ewigen Bewegung von dem einen zum andern im Kreislauf des Denkens.

Wir kommen nun zu einem andern Wendepunkt der Prolegomena. Eine Wendung hatte D a u b gebracht, sofern an Stelle des alten Prolegomenen-Apparates der Nachweis trat, daß die Dogmatik Wissenschaft sein müsse und es auch werde mit Hilfe der philosophischen Spekulation, welche möglich mache, das unmittelbar gegebene Gottesbewußtsein bis zur Evidenz zu ergründen. Die Philosophie sollte also bei Daub den Dienst als Helferin, als Hebamme haben. Nun hatte Daub auch zuerst den schönen Apparat von der Dogmatik als Organismus und Bau aus gleichartigen (homogenen), nicht ungleichartigen (heterogenen) Bestandteilen gebracht, allein die Theologie und Dogmatik wollten doch nicht wie Pflanzen aus sich selbst hervorwachsen. Vor allen Dingen blieb das menschliche Ich doch das über den im unmittelbaren Bewußtsein sich bezeugenden Gott spekulierende Ich, und so blieben Gott und das Ich in gewisser Trennung voneinander, damit auch Glaube und Wissen—und die wissenschaftliche Vollendung der Gewißheit war nicht erreicht. Da brachte nun M a r h e i n e k e die Wendung, von der etwas zu erwarten war, die ja auch Daub in seiner Art mitmacht, eben durch Hineinpressen der Religion in die Hegelsche Philosophie. Dogmatik muß nicht zur Religion verklärte Wissenschaft sein (Daub), sondern Dogmatik muß die zur Wissenschaft verklärte Religion sein. D i e T h e o l o g i e m u ß a u f g e h e n i n d e r P h i l o s o p h i e (wie die Kirche im Staat.) Durch Hineinpressen der Religion in die Philosophie (d. i. Hegels) wird Religion aus einer bloßen niederen, abzutuenden Form zum Wahren, zur Idee.[24] Die Spekulation über das Bewußtsein von Gott zur Gewinnung eines Wissens von diesem Bewußtsein, womit doch nichts erreicht war, wird nun das Denken Gottes selbst im Menschen.

Dennoch, Denken wie Wollen setzen doch noch immer eine gewisse Entfremdung zwischen dem Denken und dem Gedachten, zwischen Subjekt und Objekt, und beeinträchtigen so die religiöse Gewißheit. Es schien also nötig, einen anderen Eingang zur Dogmatik, als bisher durch die Spekulation geschah, zu nehmen,

[24] Vgl. O. Pfleiderer, Das Wesen der Religion, S. 102 ff.

um wahrhaft begründete dogmatische Wissenschaft zu gewinnen. Diese Wendung der Prolegomena, nämlich Aufbau derselben und der Dogmatik mit wenigstens erklärter[25] Abwendung von Spekulation und Philosophie bringt Schleiermacher, zu dem wir uns jetzt wenden mit Übergehung der völlig negativen hegelschen Dogmatiker, wie A. E. Biedermann (geb. 1819, Prof. in Zürich, † 1885. „Christliche Dogmatik," 1869) und O. Pfleiderer (geb. 1839, Prof. in Berlin, † 1908. „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1869."), die auch, Pfleiderer mehr als Biedermann, von Schleiermacher beinflußt sind.

FRIEDERICH DANIEL SCHLEIERMACHER ward am 21. Nov. 1768 zu Breslau geboren, erhielt seine Erziehung im Pädagogium der Brüdergemeinde zu Niesky und dem Seminar derselben zu Barby, studierte dann zu Halle Theologie und Philosophie. Nach mehreren vorübergehenden Stellungen ward er 1804 Prof. in Halle, 1808 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin und 1810 Professor der Universität daselbst. Er starb zu Berlin den 12. Feb. 1834.

Schleiermachers Religionsspekulation ist in gewissem Sinne angebahnt durch die Mystik und durch die Philosophie von Jakobi und Fries. Beeinflußt ist sie freilich durch viel mehr Elemente: durch die Philosophie von Spinoza, von Schelling, auch von Plato, sowie durch andere Theologen,[27] selbst durch die alte reformierte und auch lutherische Dogmatik, nicht sowohl materiell als in bezug auf bestimmte Darstellungsformen (göttliche Eigenschaften nach den lutherischen Dogmatikern eigentlich nur *conceptus* unseres Verstandes). Doch beeinträchtigt dies alles nicht die Eigenartigkeit von Schleiermachers Theologie als einer merkwürdigen, energischen und konzentrierten Amalgamation mannigfaltiger Elemente.

Hier beschäftigt uns vornehmlich sein dogmatisches Werk, „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche (?) im Zusammenhange dargestellt," 1821, 2. Ausg, 1830 (wo-

---

[25] Vgl. Frank, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie" 3. Ausg., S. 88.

[27] Vgl. Daub, Einleitung in d. Studium d. christ. Dogmatik, S. 87 ff. über Abhängigkeitsbewußtsein und Abhängigkeitsgefühl.

von alle andern unveränderte Abdrucke). Näher haben wir es hier mit der Einleitung zu tun.[28] Jemehr uns nun von den neusten Theologen auch gesagt wird, daß „niemand ein selbständiges Urteil in dogmatischer Hinsicht gewinnen wird, welcher nicht einen gründlichen Einblick in dieses Werk Schleiermachers getan hat,"[29] und je mehr dies wahr ist, allerdings nicht in bezug auf die Dogmatik überhaupt, worüber doch wohl schon ein Chemnitz ein leidlich selbständiges Urteil besaß, wohl aber in bezug auf fast das ganze Geschlecht der neueren Theologen, um so mehr wird ein umfassenderes und für diese Stelle schon beurteilendes Eingehen auf diese Einleitung am Platze sein.

Es bezeichnet, wie bemerkt, diese Einleitung in ganz besonderer Weise einen Markstein in der Entwicklung der Prolegomena. Einen Ansatz aus früherer Zeit, nämlich die bei den historisierenden und pietistischen Dogmatikern sich findende Umsetzung der dogmatischen Klassifizierung der Religionen, als *vera, falsa, pura, impura etc.*, in geschichtliche Perioden, sehen wir von Schleiermacher in der Einleitung zur Glaubenslehre in ganz eigentümlicher Weise verwendet. Zwar haben auch Deisten, Aufklärer und Rationalisten geschichtliche (?) Betrachtungen über die Religionen zur Feststellung der Religion schlechthin benutzen wollen, und Daub berührt wohl auch die verschiedenen Religionen als einseitige Gestaltungen der Religion überhaupt, sowie bei der Begründung der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Theologie zum Zwecke der Apologetik,[30] wie auch Marheineke die Verschiedenheit der Kirchen benutzt als Illustration der Theorie von der Notwendigkeit des Gegensatzes für die Entwicklung der Wahrheit; aber in ganz anderer, für sein System bedeutsamer Weise faßt Schleiermacher die verschiedenen Gestalten der Religion unter dem Gesichtspunkt der Ethik (d. i. nach seiner Fassung) ins Auge. Es werden hier geschichtlich-kritische Betrachtungen als das Verfahren hingestellt, um zu einer (vermeintlich) richtigen Ansicht über Religion (Frömmigkeit), Glaube, Glaubensgewißheit und Glaubenslehre zu kommen, allerdings nicht etwa

[28] Zweite Ausgabe, B. I, S. 1—180.

[29] Frank, a. a. O., S. 89.

[30] Einleitung in d. Studium d. christ. Dogmatik, § 8.

zu einer doktrinären Quintessenz der Religion, wie es die allgemeine natürliche Religion bei den Rationalisten ist, denn das lehnt Schleiermacher schon in den „Reden"[31] mit beißendem Sarkasmus ab. Indem nun diese Betrachtungen ihren Ausgang von dem rechten Begriff der christlichen Kirche nehmen, wenigstens nach Schleiermachers Erklärung nehmen sollen, wird leicht das günstige Vorurteil positiver Objektivität für die dadurch zu gewinnende Glaubenslehre erweckt. Indes geht in Wirklichkeit das ganze Verfahren Schleiermachers dahin, alles objektiv Positive gründlich zu beseitigen (was selbst entschiedenen Verehrern von Schleiermacher fühlbar geworden)[32] und Kirche und Glaubenslehre zu etwas Fließendem und Subjektivem zu machen.

Ganz anders, als nach § 2 und 3 zu vermuten,[33] geht nun der Gang der Einleitung. Man würde vermuten, ja fordern müssen, daß nun Schleiermacher durch Untersuchung, vor allem durch Untersuchung des Wesens der christlichen Kirche und daneben etwa der religiösen Gemeinschaften in ihrem positivgeschichtlichen Bestande, das ihnen als Basis zu Grunde Liegende würde gesucht haben, und daß darnach Frömmigkeit (d. i. Religion), Theologie und Dogmatik bestimmt würden. Um so mehr würde man das erwarten, da Schleiermacher schon in den „Reden über die Religion" den Deisten und Rationalisten mit der ätzendsten Ironie den Vorwurf macht, daß sie allen geschichtlichen Sinn verleugneten, indem sie als allgemeinen Gehalt aller Religion die natürliche Religion, „jene erbärmliche Allgemeinheit und jene leere Nüchternheit," aufstellten.[34] Es ist hier noch nicht der Ort zu zeigen, ob Schleiermachers Begriff von Gott als des reinen, formalen Begriffs des Seins an sich, nicht noch leerer und dürftiger ist als der rationalistische, und demgemäß auch sein Begriff von der Religion als des ebenso inhaltslosen bloßen Abhängigkeitsgefühls—ganz abgesehen davon, ob die dürftige Gestalt der rationalistischen Religion nicht noch immerhin sich ehrwürdiger ausnimmt als, zumal in den Reden, die Gestalt des wollüstigen

---

[31] „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern," II. Rede, S. 63. IV. Aufl., 1831, nach welcher Ausgabe der Reden hier durchgängig zitiert ist.

[32] Vgl. Frank, a. a. O., S. 90. 101; Wilhelm Bender, Schleiermachers Theologie, 1876, Teil I., S. 211.

[33] Vgl. auch Bender, a. a. O., S. 211. 212.

[34] V. Rede, S. 276. 77.

Schwabelns im Universum. Wir haben es hier zuerst damit zu tun, daß Schleiermacher nicht den erwarteten, sondern den ganz entgegengesetzten Gang geht, wie ein Blick auf die im I. Kapitel der Einleitung enthaltenen Abschnitte I—IV zeigt.

Es wird das nach § 2 eigentlich Erwartete, nämlich Eingehen auf den Begriff, respektive Wesen der christlichen Kirche, in § 3, I ganz kurz abgetan mit dem als selbstverständlich hingestellten Satze, daß alle Kirchen Beziehung zur Frömmigkeit haben. Hierauf wird spekulativ der Begriff der Frömmigkeit mit Hilfe der Psychologie,[35] der Dialektik und Metaphysik[36] gefunden und dann versucht (denn gelungen ist es weder hier, noch in der IV u. V Rede) zu zeigen, wie diese so bestimmte Frömmigkeit notwendig Gemeinschaften bilde.[37] Darauf wird durch religionsgeschichtliches und kritisches Verhandeln über das Verhältnis der verschiedenartigen Religionsgestalten zu dem bereits bestimmten Wesen der Frömmigkeit[38] die kritische Betrachtung des Christentums vorbereitet,[39] welche durch Verflüchtigung der wahrhaft übernatürlichen Offenbarung Gottes in Christo das Christentum in die Form der zuvorbestimmten Frömmigkeit hineinpaßt und es als konsequent hinstellt,[40] daß christliche Glaubenssätze kein Ausdruck objektiver göttlicher Heilstatsachen, sondern Auffassungen frommer Gefühle sind und dass die Dogmatik nur die Wissenschaft vom Zusammenhange der zur Zeit in einer christlichen Gemeinschaft geltenden, aus jenen Auffassungen gewordenen Lehre sei. Also, aus der subjektiven Spekulation geht es hinauf zur Konstruktion und dann wieder durch kritisches Verfahren hinunter in die subjektive Spekulation als das nun als berechtigt auch Erwiesene, wozu man nur den Satz Schleiermachers zu beherzigen braucht, daß es jeder Dogmatik zukomme „eigentümlich" zu sein.

Und geradeso (mit ihrer Fassung von Religion und Glauben, von Christo und Christentum, zumal von der sogenannten sittlichen Auffassung des Christentums, namentlich auch von Offenba-

---

[35] A. a. O., § 3, 3.
[36] A. a. O., § 4. 5.
[37] A. a. O., § 6.
[38] A. a. O., Absch. II, § 7—10.
[39] A. a. O., Absch. III, § 11—14.
[40] A. a. O., Absch. IV, § 15—19.

rung,[41] sowie auch von Gewinnung des rechten Standpunktes für Darstellung der Dogmatik in Auffindung der idealen Gestalt eben durch geschichtlich-sichtende Betrachtung der verschiedenen Kirchengestalten,[42] weiter durch die Sanktionierung des Subjektivismus, des Unionismus und nicht minder des philosophischen Eklektizismus) ist neben Daub und Marheineke die Einleitung von Schleiermacher eine Fundgrube für die Prolegomena oder die die Stelle der Prolegomena vertretenden Schriften der neueren Theologen. Überall, trotz mannigfaltiger Einkleidung wohl kenntlich, treten uns aus ihren Einleitungen die Gestalten aus der Einleitung Schleiermachers entgegen.

Wenden wir uns daher nun zu einer eingehenden Darstellung dieser Einleitung.—

In § I wird die Notwendigkeit einer Einleitung gezeigt. Sie ist nach Schleiermacher notwendig, weil sowohl eine Erklärung der Dogmatik, sowie die Anordnung derselben, also Wesen und Methode der Dogmatik, zu geben ist.

Das I Kapitel § 2—19, dient zur „Erklärung der Dogmatik." Da Glaubenslehre zur Theologie gehört, Theologie nach Schleiermacher aber „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist,"[42a] sich also lediglich auf die christliche Kirche bezieht, so ist der Glaube nicht aus allgemeinen Prinzipien (also nicht aus der Philosophie, aber auch, wie sich später zeigen wird, nicht aus einer geoffenbarten Schrift) zu entwickeln, sondern, was Dogmatik ist, muß aus einem Begriff der christlichen Kirche erklärt werden.[43]

Hiernach eben würde man also nun erwarten, daß Schleiermacher eine Art geschichtlicher Untersuchung als den Weg einschlüge, um zum Begriff der christlichen Kirche zu kommen. Es ist aber auch schon gezeigt, daß dies nicht geschieht und daß Schleiermachers Verfahren nicht weniger ungeschichtlich ist als das der Rationalisten, ja daß es ungeschichtlich sein muß. Dies nicht nur darum, weil er die historische Theologie gerade in das

---

[41] Siehe Reden, II Rede, S. 105 ff.
[42] Vgl. Dorner, System der christl. Glaubenslehre, B. I, S. 19.
[42a] Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 5.
[43] Glaubenslehre, Einl., § 2, S. 3. 4.

umgekehrte Verhältnis zur philosophischen[44] setzt, wie sie zu setzen wäre, sondern weil es folgt aus seiner ganzen Grundanschauung von den allgemeinen Begriffen (Gattungsbegriffen usw.), wonach dieselben nicht nur logisch begründend, sondern essentiell erzeugend sind, dieses bekannte Ding, daß das Denken zugleich Geschehen, daß Ideen zugleich produzierende Kräfte, was bei Schleiermacher nicht mit Unrecht aus seiner Abhängigkeit auch von Plato hergeleitet wird. So muß nun auch Schleiermacher in vollem Widerspruche mit der in § 2, I. geforderten Unabhängigkeit der Dogmatik von allgemeinen Prinzipien, also von Philosophie, sofort sie selbst abhängig machen, indem er[45] erklärt: „Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik (d. i. der philosophischen) entnommen werden." Das heißt also, er muß aus der Spekulation, aus der Philosophie genommen werden.

„Wenn es dergleichen (wie einen allgemeinen Begriff der Kirche) wirklich geben soll," sagt Schleiermacher. Man könnte denken, daß es ihm zum Bewußtsein gekommen, daß es einen allgemeinen Begriff von Einzigartigem, wie Gott, Gottmensch, auch Kirche Gottes, nicht geben kann. Aber er meint mit seinen Worten, daß man, wenn man den nötigen allgemeinen Begriff von Kirche schaffen will, denselben durch die philosophische Ethik schaffen lassen muß. Der Grund ist, dass ja nach Schleiermacher die Kirche nicht so entsteht, wie sie in Wahrheit wirklich entsteht, nämlich durch Stiftung und Sammlung Gottes, sondern so entstehen soll, wie sie doch nicht allein entsteht, nämlich durch freie menschliche Handlung, wodurch sie nun eben in das Gebiet der Ethik fallen und auch nötig machen soll, aus der Ethik ihren Begriff zu nehmen.

Die philosophische Ethik kann nun nach Schleiermacher den Begriff der Kirche so aufstellen, daß sie an den kirchlichen Gemeinschaften die bleibende Basis von dem, was sich als unveränderliche (und nach Schleiermachers Grundansicht als indifferente) Größe verhält, absondert. „Also," sagt sehr richtig Frank,[46] „da konstruiert man zuerst einen allgemeinen Be-

[44] Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 21—25.
[45] A. a. O., § 2, 2, S. 4.

griff der Religion und Kirche und subsumiert nun diesem die christliche Religion und Kirche. Da gewinnt man denn „Arten" und „Stufen" der Religion, bei denen eine Gleichsetzung des Christentums mit außerchristlichen Religionen eintritt." Trotzdem aber sagen Frank und viele andere, daß gerade hier Schleiermacher sich weit über die Theologie seiner Zeit erhoben hätte.[47] Allein, wenn man ganz rückhaltlos und unbefangen urteilen will, so ist Schleiermachers Theologie der rationalistischen Theologie hier (wie in so vielen andern Stücken, trotz allem und allem) so ähnlich wie ein Ei dem anderen, nur mit dem Unterschied, daß die Rationalisten vom Christentum ins Allgemeine gehen und Schleiermacher vom Allgemeinen (bleibende Basis usw.) ins Christentum. Der eine Weg ist nicht nur so „außerchristlich,"[48] sondern so unchristlich wie der andere.

Die Hernahme nun des allgemeinen Begriffs der Kirche aus der Ethik ist ein Hilfsatz, wie Schleiermacher es nennt, ein „Lehnsatz," eben aus der Ethik. Hier ist nun darauf Bedacht zu nehmen, wie bei der Erklärung der Dogmatik oder Aufstellung des Begriffs von ihrem Wesen die Schleiermachersche Teilung des ganzen menschlichen Wissensgebiets und dann weiter die Einteilung der Theologie dienen muß. Nach Schleiermacher ist alles in den beiden Gegensätzen: Natur (das Reale, der Organismus usw.) und Vernunft (das Ideale, das Denken usw.) da. Die Natur, das Reale, übt nun Wirkung auf das Ideale, oder wie Schleiermacher es wieder in seiner Sprache ausdrückt, das Reale handelt auf das Ideale. Dies „Handeln des Realen auf das Ideale" hat die Naturwissenschaft, die Physik zu ihrem Gebiet. Dagegen übt nun auch das Ideale seine Wirkung auf das Reale das Ideale handelt auf das Reale, und dies „Handeln des Idealen auf das Reale" hat die philosophische Ethik zu ihrem Gebiet. So versteht es sich, wenn Schleiermacher[49] sagt: „Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit," nämlich auf die Natur, das Reale.

46 A. a. O., S. 88.
47 Frank, a. a. O., S. 83, 84.
48 Frank, a. a. O., S. 88.
49 § 2, 2, S. 6.

Diese Ethik hat zu ihrem Gegenstande nun die „christliche" Kirche, aber nur als besondere Gestalt eines Allgemeinen, in verschiedenen Gestalten auftretend (aber auch in jeder real und wahrhaftig enthalten), nämlich der „Religion" (welchen Ausdruck, wie auch schon Bretschneider[50] andeutet, Schleiermacher nicht sonderlich liebt und lieber durch den Ausdruck „Frömmigkeit" ersetzt, leicht ersichtlich darum, weil sie farblos in bezug auf Lehre dargestellt werden kann). Diese philosophische Ethik ist also eine Art spekulativer Naturgeschichte der Kirche. Sie ist „die Wissenschaft der Geschichtsprinzipien," wodurch also gefunden wird, was das allgemeine Wesen der Religion sei und wie es zur religiösen Gemeinschaft (Kirche) führe.

Nun aber soll doch der Begriff der Kirche, den Schleiermacher durch die Ethik gewinnen will, verbunden sein „mit einer richtigen Auffassung der Eigentümlichkeit der christlichen Kirche." Diese nun festzustellen, dient eine der Disziplinen der philosophischen Theologie, denn die ganze Theologie teilt Schleiermacher[51] in die philosophische, historische und praktische Theologie. Während die praktische Theologie die Theorie vom Kirchenregiment und Kirchendienst (Homiletik usw.), die historische Theologie die Geschichte im eigentlichen Sinne, vorab aber die Exegese, dann die Dogmatik, sowie die theologische Ethik und die Symbolik umfaßt, so zerfällt die philosophische Theologie in die Apologetik, welche die Abweichungen von der eigenen Kirchengemeinschaft nach außen hin betrachtet, und die Polemik, welche dasselbe Geschäft nach innen besorgt. Aber ehe die Apologetik ihr Geschäft unternimmt, wäre doch „die Gesamtheit aller . . . . . gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze" darzustellen. Dieses Geschäft weist Schleiermacher[52] einem Zweige der wissenschaftlichen Geschichtskunde zu, den er passend als „Religionsphilosophie" bezeichnet findet. Er „versteht unter Religionsphilosophie eine kritische

[50] Handbuch d. Dogmatik, 4. Ausg. B. I, S. 93.
[51] Kurze Darstellung des theol. Studiums.
[52] Glaubenslehre, Einl. § 2, 2, S. 5.

Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften (wozu NB. auch Fetischdiener, das alte heidnische Rom, das „wahrhaft fromm und religiös im hohen Styl," sogar frömmer als das christliche Rom war, gehören[53]), sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind."

So versteht man nun wohl, weshalb die Einleitung zur Glaubenslehre erst Lehnsätze aus der Ethik zur Gewinnung des Begriffs der Kirche,[54] dann Lehnsätze aus der Religionsphilosophie zur Darstellung der Verschiedenheit der frommen Gemeinschaften[55] und endlich Lehnsätze aus der Apologetik zur Darstellung des eigentümlichen (nämlich des von Schleiermacher konstruierten) Wesens des Christentums[56] bringt.

Unter „I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik," haben wir nun als ersten Lehnsatz aus der Ethik[57] den Satz: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder (was Schleiermacher dem Gefühl gleichsetzt) des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Schleiermacher verweist für die Ausführung seines § 3. über das Wesen der Religion auf seine Reden über die Religion[58] und nimmt ebenso für dieselbe „Geliehenes aus der Seelenlehre,"[59] also Lehnsätze aus der Psychologie in Anspruch. Was nun für die ganze Frage nach der Religion und ihrem Wesen von vornherein wichtig wäre, nämlich die Entstehung des Subjekts, von dessen Bewußtsein Schleiermacher doch redet, darüber erfährt man Genaueres und Klareres aus keinen Ausführungen Schleiermachers,[60] eben weil sie durchaus psychologisch sind und mit dem Bewußtsein und dessen Entstehung (die aber als Entstehung des Bewußtseins von dem Unendlichen auch ganz dunkel bleibt) anfangen und

53 Reden, II Rede, S. 65.
54 § 3—6.
55 § 7—10.
56 § 11—14.
57 § 3, S. 7.
58 II Rede, S. 53—92.
59 Glaubenslehre, § 3, 3, S. 10.
60 Vgl. Bender, a. a. O., I, S. 27.

ganz im subjektiven Bewußtsein (Fichte) befangen sind. Einiges Licht gibt aber doch die Erklärung, daß Leben „ein Werden eines Seins für sich und Werden eines Seins im Ganzen" ist.[61] „Jedes Leben ist nur die gehaltene (zeitweilig bleibende—Spinoza) Erscheinung eines sich immer erneuernden Aneignens und Zerfließens, wie jedes Ding nur dadurch sein bestimmtes Dasein hat, daß es die entgegengesetzten Urkräfte der Natur (Reales-Ideales, denn es gibt nach Schleiermacher weder das Reale als reines, noch das Ideale) auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält. Daher auch der Geist, wie er uns im endlichen Leben erscheint, solchem Gesetz muß unterworfen sein."[62] Also haben wir hier eine Variation des monistischen (pantheistischen) Grundgedankens,[63] daß das Ganze (das „Universum" der Reden, später dessen Einheit) im Einzelnen zur Darstellung kommt und das Einzelne nur im Ganzen zum Leben kommt, also eine Art Emanationslehre, die auch eigentlich allein vieles Dunkle bei Schleiermacher, so auch in der Glaubenslehre sein dunkles Reden über die Aufnahme eines menschlichen Geistes in das Bewußtsein Christi verständlich macht.

Wie wird nun das Bewußtsein des einzelnen Ich? Darüber will uns doch Schleiermacher aufklären. Zu diesem Zwecke muß man sich von ihm[64] „in das innerste Heiligtum des Lebens führen lassen," wo das erste keine Zeit erfüllende und ungreifliche „Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen Leben" stattfindet, die „Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft," die „Verschmelzung des Allgemeinen mit dem Einzelnen." Aus diesem anfänglich „chaotischen,"[65] wo Universum und Einheit ineinander liegen, reißt sich das Bewußtsein los. Es setzt den Gegensatz von Ich und Nichtich; aber es kommt auch überhaupt nur durch Reibung von Ich und Nichtich (auf dies physisch, mechanisch, chemisch klingende bei einem Geistesprozesse ist schon von vielen Kritikern aufmerksam gemacht worden) zustande. Im weiteren Prozesse sollen sich dann die Tätigkeiten des persönlichen Lebens (merk-

[61] Reden, II Rede, S. 50.
[62] I Rede, S. 4.
[63] Vgl. Bender, a. a. O., I, S. 29.
[64] II Rede, S. 49 ff.
[65] Siehe Schleiermachers Psychologie, auch Bender, a. a. O., S. 7 ff.

würdig, da das Unendliche selbst nicht persönlich gedacht, zumal nicht in den „Reden") entwickeln: Fühlen, Wissen, Wollen (Handeln), doch bleibt immer für das Fühlen ein viel ursprünglicheres Verhältnis als für Wissen und Handeln.

Ganz entsprechend den Sätzen Schleiermachers vom Universum und Einzelnen in ursprünglicher Einheit wird nun das Leben des Subjekts als „Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten"[66] beschrieben, oder als Wechsel einerseits, alles, „was sie (Seele) umgibt, an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken und in ihr eigenes Wesen einsaugend aufzulösen," und anderseits, „hingebend sich selbst in einem Größeren aufzulösen und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen."[67]

Wie nun das wahre Insichbleiben gewiß nicht im Tun (aber bei der chamäleonenartigen Wandelbarkeit und Dehnbarkeit aller Begriffe bei Schleiermacher soll das reine Gefühl auch wieder die allerinnerlichste Tätigkeit, ja die höchste Form der Tätigkeit sein),[68] besteht, auch nicht einmal im Wissen, womit immer auch ein heraustretendes (auf Objekte gerichtetes) Erkennen verbunden ist, und wie ja auch die ursprüngliche Verschmelzung von Universum und Ich im Gefühl da ist, so muß, erklärt Schleiermacher, Frömmigkeit, d. i. also Religion, als Bestimmtheit des Gefühls bezeichnet werden. Daß nun neben Gefühl als Bezeichnung „unmittelbares Selbstbewußtsein" gestellt wird, soll nur abweisen, daß unter Gefühl kein bewußtloser Zustand verstanden werde, was es aber ganz unrettbar nach den Grundprinzipien von Schleiermacher zunächst ist, worauf sofort auch die Erklärung[69] hinweist, daß darum „dem Ausdruck Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, ... welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht." Es tritt uns hier sofort die dialektische Schwabelei entgegen, die Schleiermacher so eigen ist, daß bei ihm ein Begriff immer etwas vom andern und der andere etwas vom ersten hat, daß z. B. das Sein etwas vom Denken, das Denken etwas vom Sein hat, was gewiß eine sehr

---

[66] Glaubenslehre, § 3, 3, S. 10.
[67] Reden, I Rede, S. 4.
[68] Reden, II Rede, S. 51.
[69] Glaubenslehre, Einl. § 3, 2, S. 8.

mechanische Methode ist, den Dualismus von Sein und Denken aufzuheben.[70] Also soll das Gefühl nicht für ein bewußtloses genommen werden, was ja freilich die Religion, d. h. die Fassung davon bei Schleiermacher diskreditieren würde, aber doch auch nicht als ein Bewußtsein, was wirklich als solches gelten könnte, denn das würde wieder die ganze Basis der religiösen Spekulation bei Schleiermacher aufheben. Kann es denn s e e l i s c h ein Gefühl, Empfinden o h n e Vorstellungen irgendwelcher Art geben?[71] Aber Erklärungen von Schleiermacher, wie eben gehört, erklären sich, wenn auch Schleiermacher es nicht will gesagt haben,[72] aus dem Pantheismus der Substanz, der einmal Schleiermacher gefangen hält,[73] auch in der Glaubenslehre, was neuere Theologen milder so ausdrücken, daß der Pantheismus in der Glaubenslehre nicht ganz überwunden sei.[74]

Nun soll aber nachgewiesen werden, daß die Frömmigkeit für sich betrachtet weder Wissen noch Tun, sondern Bestimmtheit des G e f ü h l s sei. Denn das ist das „Hauptwort meiner Rede," sagt Schleiermacher,[75] daß das Gefühl „das eigentümliche Gebiet ist, welches ich der Religion anweisen will." Bisher, gibt Schleiermacher zu verstehen, war die Religion nicht entdeckt; man hielt sie für Denkungsart (Glaube) oder Handlungsweise (Moral) oder beides verbunden.[76] Nun hat Schleiermacher, wie seine Bewunderer rühmen, die Religion „entdeckt," eben als Bestimmtheit des Gefühls, und „ihr die wahrhaft zukommende Provinz erobert," eben das Gefühl. So wird man nun mit Recht eine sehr deutliche Erklärung und Beschreibung von dem, was Gefühl sei, und eine scharfe Abgrenzung gegen andere von Schleiermacher in der Darstellung des Wesens der Religion gebrauchten Ausdrücke, z. B. Sinn, Anschauung, Empfindung, auch Vernunft, Gewissen usw., erwarten. Aber Derartiges sucht man umsonst.

Doch, wir hörten ja, daß zu dem Ausdruck „Gefühl" der

---

[70] Vgl. hierzu Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, 1851, S. 122 ff.
[71] Vgl. Bender, a. a. O., S. 172.
[72] Reden, II Rede, Anm. 19, S. 138.
[73] Bender, a. a. O., S. 215.
[74] Siehe u. a. Frank, Geschichte u. Kritik der neueren Theol., S. 96, auch Pfleiderer, Wesen d. Religion, S. 40. Ein etwas gegenteiliges Urteil bei dem Hegelianer ist leicht erklärlich.
[75] II Rede, S. 53.
[76] II Rede, S. 32, vgl. Pfleiderer, a. a. O., S. 27.

andere „unmittelbares Selbstbewußtsein" gestellt wird, damit man „Gefühl" nicht als bewußtlosen Zustand fasse. Aber, wie bereits bemerkt, ist es das doch nach Schleiermacher. Er selbst deutet es damit an, daß ihm ein mehr gegenständliches Bewußtsein, was überhaupt nur Bewußtsein ist (wenn auch noch etwas anderes als reflektierendes Bewußtsein), nicht mehr Gefühl ist. Er spricht dies aber auch direkt aus, wenn er das Gefühl in seiner ersten Stufe als dunklen Instinkt, wo alles „verworren," gleichsam ein „Chaos" ist,[77] bezeichnet. Zwar lehnt dann Schleiermacher[78] es wieder ab, daß er unter Gefühl „etwas Verworrenes" verstehe, also etwas Bewustloses.

Aber Schleiermacher muß es ja zuerst so setzen. Das liegt als Forderung darin, daß Religion etwas Unmittelbares sein soll; und darum muß auch das Gefühl es sein, da Religion eben Bestimmtheit des Gefühls. In dem „unmittelbar" liegt ihm eben dies, daß es nicht vermittelt, durch nichts von dem, wodurch andere es irrtümlich vermitteln, durch irgend etwas einer Erkenntnis, einem Wissen gleich, ja einem Anschauen, einem sich in einem Verhältnis wissen oder Ähnliches. Darum kann nach Schleiermacher Religion nicht so sein, daß dem Ich Gott gegeben ist,[79] denn dann stände nach seiner Meinung das Ich gleich Gott gegenüber und im Gegensatz gegen ihn (?), hätte eine gewisse Freiheit und wäre nicht schlechtweg abhängig. Das Verdächtige dieser Erklärung verkennt auch Frank[80] nicht. Schleiermachers Pantheismus bringt es eben mit sich, daß er sich eine schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen von Gott nur denken kann, wenn Gott als das absolute Sein gedacht, aus dem unser Sein herfließt, denn durch dieses Verhältnis seien wir absolut bestimmt und könnten dagegen nicht reagieren. Er kann und will nicht Gott persönlich denken, als den, der den mit Freiheit (sittlicher) geschaffenen Menschen doch mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von ihm ausrüstet und, mit dieser Ausrüstung von Natur begabt, schafft.

Klar spricht Schleiermacher aber selbst in der klassischen

[77] II Rede, S. 113. 114.
[78] Glaubenslehre, B. I, § 3, 5, S. 15.
[79] II Rede, S. 111. 112, Glaubenslehre, B. I, § 4, S. 24.
[80] A. a. O., S. 96.

Stelle der „Reden"[81] es aus, daß ursprünglich und unmittelbar das Gefühl etwas des Bewußtseins Entbehrendes ist. Da werden wir, wie schon gesagt, eingeladen in „das Heiligtum des Lebens" einzutreten, wo das „ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung" zu finden sei. Da beruft sich Schleiermacher auf die Erfahrung (?), daß bei Versunkenheit in uns selbst alles sonst in uns als getrennt Betrachtete „zu einem eigentümlichen Gehalt unseres Seins verknüpft" wird. Beim Aufmerken verbleiche der Gegenstand oder das Bild, die Gestalt desselben, der uns in das Bewußtsein (welches?) versetzt, vorher war er lebendig, „ursprünglich eins und dasselbe mit dem Gefühl." Aber um dies wohl zu verstehen, müsse man immer auf den ersten Anfang des Bewußtseins zurückgehen. Man muß immer daran denken, daß das Leben als Akt und jeder Akt im Leben „ein Werden eines Seins für sich und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich: ein Streben, in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben, für sich zu bestehen . . . . . denn das Leben ist ein solches im Ganzen seiendes Fürsichsein." Im Ganzen aber ist man nach Schleiermacher durch die Sinne (vorausgesetzt, daß man unter dem Ganzen wie Schleiermacher etwas Physisch-sinnliches versteht), für sich selbst aber ist man durch die Einheit des Selbstbewußtseins, die man zunächst in der Empfindung (Gefühl) hat. Wie kann denn nun eins mit dem andern sein, worin doch das Leben besteht? Das ist die Frage. Schleiermacher gibt die Antwort: „Ihr werdet Sinn und das Ganze wird Gegenstand;" da ist ein „Ineinandergeflossen-und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand;" „das ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens (Universum) mit einem besonderen;" „die Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung" (Andeutung des Entstehens des Ichs); „ihr liegt dann unmittelbar am Busen der unendlichen Welt" (man achte auf diesen Widerspruch: das Unendliche und doch daneben das einzelne „ihr," das ihm am Busen liegt, das „ihr" ganz zerschmolzen im Unendlichen und doch soll es fühlen, natürlich alles nur dann kein Widerspruch, wenn das „ihr" das Unendliche und umgekehrt); „ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr

[81] II Rede, S. 48—53.

fühlt, wenngleich nur durch einen ihrer Teile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes." Aber wohlverstanden, dieses Fühlen geht dem „Werden eures Bewußtseins voraus, was ihr bemerken sollt."[82] Diese ganze so mystische Einheit ist da, „ehe . . . . der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn euch zur Anschauung wird und ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand euch zum Gefühl werdet," d. h. selbstbewußt des Gefühls inne werdet. Dasselbe eben Vorgelegte drückt Schleiermacher auch so aus: Die unmittelbare Einheit (im Gefühl) löst sich, „sobald das Bewußtsein wird" (also die Einheit im Gefühl vor dem Bewußtsein im einzelnen Akt, wie überhaupt), und dann „tritt entweder die Anschauung vor euch hin, ... oder es arbeitet sich das Gefühl aus eurem Innern hervor und nimmt verbreitend euer ganzes Wesen ein," d. h. also, das Gefühl beherrscht uns, wir werden uns als Fühlende erst bewußt. Mit diesen Ausführungen über das Gefühl stimmt es, um es vorläufig zu berühren, daß das Gefühl erst wirklich zur Religion wird durch Verstehen, daß im Einzelnen uns das Unendliche berührt, was doch wahrhaftig weder nach Unmittelbarkeit, noch nach Unvermitteltheit durch Wissen aussieht. Klar aber sagen die angeführten Sätze, daß das Gefühl, der Sitz der Religion, unmittelbar etwas Bewußtloses ist, etwas des Bewußtseins noch Entbehrendes ist. Es ist das auch, wie schon früher bemerkt, ziemlich erklärlich, da der ganze Prozeß der Berührung so stark physisch-mechanish klingt, als wäre vom Stoß eines Gegenstandes gegen einen andern die Rede.

Die vielen Bilder von „bräutlicher Umarmung," „heiliger Vermählung," ganz abgesehen von dem darin liegenden, oben angedeuteten Widerspruche, tragen zur klaren Vorstellung über das Gefühl gewiß nicht bei. Ebensowenig tut dies das beständig sich verschiebende Verhältnis von Anschauung und Gefühl, Gefühl und Anschauung[83] Anschauung oder Gefühl[84] sowie Gleichsetzung von „Sinne" und „Sinn."[85] Auch andern Orts gegebene Definitionen von Gefühl helfen nicht weiter.

---

[82] A. a. O., S. 49.
[83] A. a. O., S. 47. 48. 52. 68.
[84] A. a. O., S. 48. 52.
[85] A. a. O., S. 50.

[In der Dialektik,[86] wie auch in der Glaubenslehre, ist nach fast allgemeiner Annahme die ursprüngliche Fassung des Gefühlsbegriffs der ersten Auflagen der „Reden" und damit auch des Gottes-und Religionsbegriffs derselben von Schleiermacher aufgegeben oder wenigstens „dogmatisch umgestaltet" und dann später durch die Anmerkungen zur dritten Auflage der „Reden" auch in dieselben eingetragen worden. Pfleiderer[87] sieht in dieser Modifizierung sogar einen Fortschritt, denn dadurch sei der pantheistischen Verschmelzung von Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein vorgebeugt worden. Keineswegs. Allein Pfleiderer ist selber Pantheist, nur Hegelscher Färbung, und daher sein Bestreben, nur die Identität Gottes mit dem Universum als Pantheismus zu bezeichnen. Bender dagegen[88] bestreitet, daß eine wesentliche Veränderung stattgefunden und diese durch jene Anmerkungen auch in die späteren Auflagen der „Reden" eingetragen sei, denn schon die ursprüngliche Fassung der „Reden" neige bereits darauf hin, „dem Gefühl das Erleben jener mystischen Identität von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum ausschließlich zuzuweisen," und die spätere Setzung der Idee der höchsten Einheit an Stelle des Universums läge „durchaus auf der Linie der ursprünglichen Konzeptionen der Reden." Schleiermacher selbst, obwohl er in der Vorrede zur dritten Auflage sagt, die Anmerkungen seien dazu bestimmt, „Mißdeutungen vorzubeugen und auch die Differenzen zwischen meiner jetzigen und damaligen Ansicht anzugeben," ist offenbar nicht geneigt (gegen Gaß)[89] zuzugeben, daß eine wirkliche Veränderung der Begriffe stattgefunden habe, und sucht[90] darzulegen, daß, „wo wohl jemandem ein scheinbarer Widerspruch oder ein Mangel an Zusammenstimmung auffallen könnte" zwischen seinen Reden und der Glaubenslehre, es nur daher käme, daß die Darstellungen in beiden von so weit auseinanderliegenden Punkten ausgingen und der Form nach so verschieden seien, daß aber doch beide „ihrem Inhalte nach vollkommen ineinander mögen

---

[86] Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von L. Jonas, Berlin, 1839.
[87] Wesen der Religion, S. 37.
[88] Schleiermachers Theologie, I, S. 173 ff.
[89] Real-Ency., 1. Aufl. B. XIII, S. 752.
[90] Siehe besonders Anmerkung 5 zur II Rede, S. 125. 126.

aufgelöst" werden können. Daß darüber eine solche Meinungsverschiedenheit sein kann, ob eine wirkliche Veränderung stattgefunden oder nicht, kommt allein daher, daß alle Begriffsbestimmungen bei Schleiermacher wegen seines beständigen Hin- und Herwiegens mit denselben durch „vorwiegend, „relativ" usw. so schwer genau zu bestimmen sind.

In der Dialektik nun[91] definiert Schleiermacher das Gefühl „als unmittelbare, wenn auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer von einem zum andern übergeht. Bald ist das eine das primitive und das andere dann das sekundäre, bald umgekehrt." Gefühl ist also hiernach die Indifferenz von Wissen und Wollen, oder der mathematische Nullpunkt der auf-und absteigenden Reihe zwischen Wissen und Wollen. Wissen und Wollen in der „Dialektik" ist derselbe Gegensatz wie in der „Glaubenslehre" überwiegende Empfänglichkeit und überwiegende Selbsttätigkeit. Die Setzung des Gefühls als relative Indifferenz von Wissen und Wollen ist völlig wertlos[92] und dient keineswegs dazu, eine klarere Vorstellung von dem, was eigentlich Gefühl sei, zu geben, als die „Reden" sie boten. Es ist auch diese Definition der reine Dogmatismus bei Schleiermacher, rührt aber daher, daß Schleiermacher in der Dialektik eben Denken und Sein identisch setzt. In diesem Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein, das nicht als Viertes über und vor Wissen, Tun und Gefühl (nämlich dem, was gewöhnlich als Gefühl bezeichnet wird) zu denken, sondern als etwas, in jedem der dreien Vorhandenes, als ihre Einheit Bildendes zu fassen sei, soll also nun nach Schleiermacher die Religion oder Frömmigkeit ruhen, also in einem abstrakten Begriff, in einer Einheit, die gar nicht existiert.

Dies Gefühl nun, welches nach den „Reden" wie nach der „Glaubenslehre" die Grundlage aller Frömmigkeit ist, wird hierauf in § 4 der Glaubenslehre als ein solches dargestellt, in welchem „wir uns schlechthin abhängig" bewußt sind, was aber sofort besagen soll, daß wir uns „als in Beziehung mit Gott" bewußt sind. „In jedem Selbstbewußtsein," führt Schleiermacher[93] aus,

---

[91] § 126, S. 154.
[92] Vgl. Bender, a. a. O., S. 186.
[93] A. a. O., S. 17 ff.

„sind zwei Elemente, ein .... Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegeworden sein." „Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit." Überwiegt das erstere, so fühlen wir uns abhängig, überwiegt aber das letztere, so haben wir Freiheitsgefühl. In bezug auf die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit wie Totalität haben wir sowohl Abhängigkeits-wie Freiheitsgefühl; aber schlechthinniges Abhängigkeits-wie schlechthinniges Freiheitsgefühl gibt es auf dem ganzen Gebiete nicht. Schlechthinniges Freiheitsgefühl gibt es überhaupt nicht, wohl aber schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, da wir uns bewußt sind, daß unser ganzes Sein von „woher" stammt, wogegen wir nicht reagieren können. Diesem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl wird nun einfach gleichgestellt das Gottesbewußtsein. Dabei aber weist Schleiermacher sogleich zurück, daß dieses Abhängigkeitsgefühl oder Bezogenheit auf Gott durch ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei; es soll eben etwas Unmittelbares sein. Auch soll, wenn dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl das Gottesbewußtsein gleichgestellt wird, unter dem Ausdruck Gott keineswegs etwa ein persönlicher Gott verstanden werden. Was dieser Gott, das „Woher" dieser Abhängigkeit, eigentlich sei, läßt Schleiermacher hier wohl absichtlich ganz unbestimmt, indem er den Ausdruck dahin erklärt, „daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben." Er verwehrt aber, wohl um dem ihm gemachten Vorwurf des Pantheismus zu entgehen, unter dem „Woher" die Welt, sei es die Gesamtheit derselben oder einer ihrer Teile, zu verstehen.

Was ist denn nun eigentlich Schleiermachers Gott? Das Universum, wie er selbst in den „Reden" zuerst gesagt, was er dann später dahin erklärt, daß darunter nicht etwa die Summe der mannigfaltigen Einzelheiten in demselben, sondern die Einheit des Alls, die „absolute, ungeteilte Einheit,"[94] in welcher sich alle Gegensätze der Einzeldinge aufgelöst, also die abstrakte Allgemeinheit, welche der Welt durchaus jenseits ist, zu verstehn sei.

[94] Glaubenslehre, I, § 32, 2, S. 185.

Daß es nun in bezug auf diese mystische Einheit ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl geben soll, ist höchst sonderbar, denn zu einer solchen abstrakten Allgemeinheit, deren Existenz übrigens von Schleiermacher nicht nachgewiesen, sondern von ihm nur gedacht, besser, eingebildet ist (denn denken läßt sich dieselbe nicht) und als etwas vorgeblich Gedachtes zugleich auch als etwas Wirkliches gesetzt ist, kann es doch keine religiösen Beziehungen geben.

Es bleibt aber auch bei der ganzen Ausführung, da doch Frömmigkeit etwas Unmittelbares sein soll, unaufgeklärt, wie denn eigentlich das Gottesbewußtsein entstehe. Wohl behauptet zwar Schleiermacher im folgenden, besonders auch in der Psychologie,[95] daß aus dem sich entwickelnden Weltbewußtsein sich das Gottesbewußtsein entwickele. Es ist aber nicht nachgewiesen, wie die Eindrücke der Einzeldinge, die uns nach Schleiermacher allein berühren, in denen uns aber zugleich jene absolute Einheit, welche Gott sein soll, berühren soll, hinausführen können aufs Ganze, eben auf diese Einheit. Umgekehrt ist's nach aller Erfahrung: das Weltbewußtsein verwickelt uns in tausenderlei Widersprüche. Schleiermacher aber hilft sich hier aus (das reinste Verlegenheitsstück bei ihm) durch die Setzung einer angeborenen Anlage oder „unwillkürliche Richtung auf das Unendliche," setzt damit ein religiöses Gefühl ohne wahres Bewußtsein.]

Indem nun also Schleiermacher im Unterschiede von Daub, der die absolute Abhängigkeit zu einem Kennzeichen dafür macht, daß jemand Religion habe,[96] das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zum Wesen der Religion macht, wird uns das schwere Stück zugemutet, daß wir das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl einmal nicht für etwas Bewußtloses halten sollen,[97] aber auch wieder nicht als bedingt durch ein vorheriges Wissen um Gott,[98] und uns das die lösende Erklärung sein lassen, daß mit dem A u s d r u c k Gott das in unserm Selbstbewußtsein mitgesetzte „Wo-

---

[95] In dem religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt. Psychologie, S. 212.

[96] Einleitung in das Studium der christl. Dogmatik, § 6, S. 87 ff.

[97] Glaubenslehre, § 3, 2, S. 8.

[98] § 4, 4, S. 22.

her" unsers empfänglichen und selbsttätigen Daseins bezeichnet sei.

Nachdem hierauf in § 5 die Frömmigkeit als die höchste Stufe des Selbstbewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein gezeigt, wird in § 6 die gemeinschaftbildende (also Kirche) Natur des frommen Selbstbewußtseins dargelegt, und zwar in ziemlich selbstverständlichen, alltäglichen Betrachtungen über den menschlichen Gesellschaftstrieb. Dass in Verbindung hiermit Schleiermacher sich[99] über den Begriff „Religion" in ziemlich ablehnender Weise ausspricht, ist wohlverständlich, weil der Begriff Religion doch nun einmal einen starken Beigeschmack des „Objektiven" und also für Schleiermacher einen sehr unsympatischen Geschmack hat.

Im zweiten Abschnitt der Einleitung, zu dem wir gelangt sind, bekommen wir nun Lehnsätze aus der Religionsphilosophie. Diese hat die Aufgabe, den Stoff (die Gemeinschaften, in denen das Allgemeine der Frömmigkeit oder Religion erscheint,), welchen die Ethik geliefert hat, zu sichten und zu reinigen. Die in der Geschichte erscheinenden frommen Gemeinschaften verhalten sich teils wie Entwicklungsstufen (Fetischismus—Polytheismus usw.), teils wie Arten (denn auf derselben Stufe, z. B. des Christentums, können doch verschiedene Arten der Religion sein).[100] Zur höchsten Gestalt der Frömmigkeit, der monotheistischen, verhalten sich die übrigen (also auch Fetischismus)[1] wie untergeordnete Formen.[2] Die monotheistischen Gestalten sind Judentum (wo noch Neigung zum Fetischismus),[3] Mohammedanismus (der noch etwas dem Polytheismus Verwandtes hat), und Christentum (mit dem jeder Pantheismus, der noch Theismus und nicht Materialismus sein will, nicht im Widerspruche steht).[4] Am weitesten sind die Gestalten der Frömmigkeit voneinander entfernt durch den Grad, in welchem die Beziehung auf die sittliche Aufgabe (das Teleologische) der Grundcharakter der frommen Gemütszu-

---

[99] § 6, Zusatz, S. 40—42.
[100] § 7, S. 42—47.
[1] A. a. O., S. 47.
[2] § 8, S. 47 ff.
[3] A. a. O., S. 52.
[4] A. a. O., S. 54.

stände ist und die höchste Stufe nimmt hiernach das Christentum ein (Grundlegung der sogenannten sittlichen Auffassung des Christentums).[5] In § 10 hören wir dann zunächst das sehr Selbstverständliche (nämlich nach den Argumentationen von Schleiermacher über die religiösen Gemeinschaften als verschiedene Gestaltungen desselben Allgemeinen, der Religion), daß jede Gemeinschaft das, was auch alle andern haben (Religion, Frömmigkeit), in eigentümlicher Gestalt habe. Aber, wie öfter, bringt Schleiermacher das eigentlich ihm Wichtige im Zusatz zu § 10 über die Ausdrücke „positiv" und „geoffenbart," um deren Gebrauch zu regulieren, d. h. sie der ganzen subjektivistischen Theorie von Schleiermacher anzupassen. So wird denn Offenbarung umgeprägt in die Bedeutung „Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Tatsache," und die Bedeutung als Lehre, als Wirkung auf die Erkenntnis, entschieden abgelehnt. Wie sehr haben sich das die neueren Theologen gesagt sein lassen! In einem Chor erklären sie die Fassung von Offenbarung in erster Linie als Mitteilung der Wahrheit für ganz verfehlt.

Nun beginnt in Abschnitt III mit „Lehnsätzen aus der Apologetik" die Charakterisierung des Christentums und zwar charakterisiert es § 11 als diejenige teleologische Frömmigkeit, in der alles auf Jesum von Nazareth bezogen wird. Selbstverständlich genügt das; aber es ist von Schleiermacher durchaus nicht so verstanden, wie es für uns selbstverständlich ist, denn bei ihm ist die Erlösung keine objektive Tatsache, sondern ein subjektiver Prozeß, nämlich Überführung aus einem schlechten Zustande (der Gebundenheit) in einen besseren (der freien Bewegung der religiösen Gefühle usw.). Christus ist Erlöser durch seine Person, als allein.... mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet,"[6] und dadurch, daß er uns in die Kräftigkeit und Ursprünglichkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt (hier die Wurzel der Theorien der modernen Dogmatiker von Christo als dem Zentralmenschen, Idealmenschen usw.), sind wir erlöst.

Nachdem dann in § 12 die nach der Schrift selbst so klare,

---

[5] § 9, S. 55 ff.
[6] A. a. O., S. 81.

wichtige Bedeutsamkeit des Alten Testamentes entkräftet, auf Null reduziert worden, werden wir in § 13 über die Erscheinung Christi als Offenbarung dahin belehrt, daß hier weder schlechthin Übernatürliches, noch schlechthin Übervernünftiges sei, wohl aber relativ. Das letztere, weil verglichen mit der Gestalt der Gemeinschaft, in der eine Offenbarung geschieht, diese als über Natur und Vernunft hinausgehend erscheinen kann; aber übernatürlich und übervernünftig ist es darum nicht, weil in der menschlichen Vernunft (latent und unentwickelt) das gesetzt ist, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird.[7] Es könnte ja sonst auch Christus gar nicht, wie er soll, auf die menschliche Natur und Vernunft wirken, „denn zwischen Vernünftigem und Übervernünftigem kann kein Zusammenhang statt haben."[8] Diese pelagianische Gleichsetzung der Menschheit Jesu und der Menschheit überhaupt und die Gründung der erlösenden Tätigkeit Christi auf die Gleichartigkeit zwischen Christus und der Menschheit ist auch wieder ein Keim, der in der neueren Theologie zu einer üppig wuchernden Pflanze ausgewachsen ist. (Das Reden von der Homogenität bei Frank, Dorner usw.).

Nun will § 14 die noch bleibende Frage, wie man der christlichen Gemeinschaft teilhaft, respektive in die Kräftigkeit des Bewußtseins Christi aufgenommen werde, beantworten. Da wird uns gesagt, daß allein der Glaube an Jesum, den Erlöser, den Anteil an der christlichen Gemeinschaft gebe, daß diesen Anteil haben soviel ist, als in der Stiftung Christi den Zustand der schlechthinnigen Leichtigkeit der frommen Erregungen suchen, und daß Glaube die Gewißheit ist, durch Einwirkung Christi in jenen Zustand der Leichtigkeit der frommen Erregungen zu kommen und somit aus der Erlösungsbedürftigkeit in den Erlösungszustand. Aber eine positive Erklärung, wie eigentlich die Einwirkung Christi geschieht, bekommen wir nicht, nur die negative Erklärung, daß man den Glauben nicht andemonstrieren könne, und diese gibt uns das Licht, daß an eine schriftgemäße Entstehung des Glaubens von Schleiermacher (neuere Theologen darin nach-

---

[7] A. a. O., S. 92.
[8] A. a. O., S. 94.

folgend) nicht gedacht ist. Dem entsprechend führt der Zusatz zu § 14, der wieder durchaus nicht Zusatz ist, sondern die Quintessenz des Paragraphen gibt, aus, daß Wunder, Weissagungen und Inspiration eben nicht Macht hätten, Glauben anzudemonstrieren (was wahrlich kein echter lutherischer Theologe behauptet hat), und ausdrücklich[9] wird das Wort des Neuen Testamentes als den Glauben verursachend abgelehnt, denn, sagt Schleiermacher: „Was aber das Neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgeteilt worden, ehe dasselbe in seiner eigentümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war." Gewiß eine sehr wohlfeile Argumentation, die so etwas wie ein Lehnsatz aus der römischen Dogmatik klingt. Wenn auch, heißt es gegen Ende des Zusatzes, die Inspiration bewiesen werden könnte, so könnte die Überzeugung davon doch höchstens „einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollständigeren Selbstbewußtseins und zur Erwerbung eines Totaleindrucks von Christo," woraus der Glaube erst hervorgeht. Also die inspirierte Schrift des Neuen Testamentes selbst vermag nichts. Zu Anfang des Zusatzes[10] wurde zur Gewinnung jenes „Totaleindrucks von Christo" auf das Zeugnis der Gemeinde verwiesen; aber in welcher Art nun dieses Zeugnis als irgend den Glauben verursachend wirkt und ob überhaupt, das bleibt durchaus dunkel. Höchstens hören wir, daß das den Glauben erweckende Zeugnis der Gemeinde nicht etwa als ein lehrendes, sondern als ein Zeugnis von gemachter eigener Erfahrung die Lust bei andern erregen sollte, dieselbe Erfahrung zu machen,[11] und bekommen dann allerlei dunkle Beschreibungen vom Glauben, z. B. daß er eigentlich nur die „Beziehung des frommen Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache" ist, daß er die „anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum: so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfnis und Hilfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube (!) sein." Damit ist nun das große Hauptstück aller wahrhaft evangelischen Theologie, nämlich das vom Glauben, abgehandelt und die obigen dunklen Rede-

[9] A. a. O., S. 107.
[10] A. a. O., S. 100.
[11] A. a. O., S. 97.

wendungen über die Entstehung des Glaubens sind also bei Schleiermacher die Darstellung der großen reformatorischen Verkündigung: Predigt, Geist und Glauben aus dem Wort allein!

Nachdem die Erklärung der Dogmatik durch die Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik gegeben, handelt nun Abschnitt IV vom Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit. Hier werden erst die christlichen Glaubenssätze als Auffassungen der frommen Gemütszustände erklärt[12] und darnach dogmatische Sätze als Glaubenssätze belehrender Art, mit dem Ziel möglichster Bestimmtheit, bezeichnet.[13] Für ihre Form leisten Logik und Dialektik Dienste, aber nicht für den Inhalt, denn was nicht ursprünglich Aussage des frommen Bewußtseins ist, das ist nicht Glaubenssatz. Diese so wohl klingende Abwehr der Philosophie ist wohl zu erkennen als das, was sie wert ist. Philosophie will auf Wissen und Erkenntnis wirken und nur darum ist sie für Schleiermacher ein abzuweisendes Element, da ihm die Basis aller Glaubenslehre das absolute Abhängigkeitsgefühl ist. Nachdem dann vom kirchlichen und wissenschaftlichen Wert der dogmatischen Sätze[14] und vom Bedürfnis eines dogmatischen Systems[15] gehandelt, wird[15a] definiert: „Die dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.'' Anmerkungen und Zusätze führen nur aus, was diese Definition ausspricht, daß eben die Dogmatik etwas Fließendes, der Vervollkommnung immer Zustrebendes ist. Die Dogmatik einer späteren Zeit kann als reinere über der einer früheren Periode stehen, aber eine schlechthin höhere Theologie, die über einer geschichtlich vorhandenen Dogmatik stände, gibt es nicht. Auch diesen Vers: Wir dürfen nicht meinen, die Wahrheit schon voll zu besitzen; wir müssen forschen usw., hat die neuere Theologie wohl gelernt. Übrigens

---

[12] § 15, S. 108 ff.
[13] § 16, S. 111 ff.
[14] § 17, S. 118 ff.
[15] § 18, S. 121 ff.
[15a] § 19, S. 125.

merkt man wohl, daß die Paragraphen 15—19 den doppelten Zweck haben, erstlich das Unverständliche, daß bei dem durch kein Wissen, Lehren usw. vermittelten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl doch Glaubenssätze sollen belehrend sein, verständlich, wenigstens annehmbar zu machen, und den Schein von Notwendigkeit einer Dogmatik zu erzeugen, zum andern, sofort alle etwaige objektive Geltung von Dogmatik und Symbol auf nichts zu reduzieren.

Das zweite Kapitel der Einleitung handelt „von der Methode der Dogmatik."[16] Da Dogmatik ein Ganzes sein soll, so muß erst eine Regel für die Sichtung des an dogmatischen Sätzen vorhandenen Stoffes gefunden werden und sodann ein Prinzip für Ordnung und Aufbau des Ganzen.[17]

In Punkt I, „Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs," wird gesagt, daß alles Ketzerische auszuscheiden sei. Als das Ketzerische gilt nun weder das als solches Angeführte (Doketismus, Ebionitismus, Manichäismus, Pelagianismus) in seiner objektiv-historischen Gestalt, noch bestimmt es sich etwa nach dem objektiven Maßstabe der Schrift, sondern das bestimmt sich wieder nach ganz subjektivem Maßstabe, eben nach dem Grade, in welchem etwas dem Wesen des Christentums, wie es nämlich Schleiermacher faßt, widerspricht. Über den wichtigen Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus geht dabei Schleiermacher kurz (knappe halbe Seite) hinweg (weil dabei der für ihn sehr heikle Offenbarungsbegriff eine wichtige Rolle spielt); aber es gibt dies kurze Stück Licht genug über seine Stellung, daß er dem Supranaturalismus trotz seines so verdünnten Offenbarungsbegriffs noch den Makel des Manichäismus (Überspannung des Unterschieds zwischen Gott und Mensch, sowie des Wesens und der Folge der Sünde) anhängt.

Unvermeidlich war für eine evangelische Glaubenslehre die Behandlung des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus und, nachdem derselbe[18] durch dialektisches Hin- und Herwerfen auch wieder zu einem fließenden gemacht, wird er[19] in die bekannte und vielbenutzte Definition gefaßt: Der Protestan-

---

[16] § 20—31, S. 132—180.
[17] § 20, S. 132 ff.
[18] § 23, S. 142 ff.
[19] § 24, S. 145.

tismus macht das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. Diese Definition, welche wegen der Amphibolie des Begriffs Kirche darin durchaus nicht zutreffend ist, kann aber wohl dienen, den sich gewaltig aufdrängenden historischen Begriff der Reformation möglichst beiseite zu schieben und den Satz als berechtigt hinzustellen, daß man durch Übertreibung des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht ins Unchristliche fallen soll, namentlich nicht in den Stücken, die er am unmittelbarsten berührt,[20] das sind Rechtfertigung und Heiligung, worin Schleiermacher selbst gut papistisch steht.

In § 25 wird uns dann noch das anscheinend wenig Bedeutende vorgetragen, daß es einer evangelischen Dogmatik gebührt, daß sie Eigentümliches enthalte. Das berechtigende Maß für eine Dogmatik ist also die Eigentümlichkeit; ganz richtig, da ja nach Schleiermacher Dogmatik etwas Fließendes ist.

Punkt II „Von der Gestaltung der Dogmatik" setzt erst als Maß der Bewährung einer Dogmatik als evangelische das Symbol und die Schrift, beschränkt aber erst die Berufung auf die Schrift durch das Symbol,[21] entkräftet dann das Symbol,[22] setzt weiter eine nur mittelbare Beziehung der Schrift auf dogmatische Sätze (es kommt nur auf die Gleichheit der frommen Erregung in beiden an—Prinzip des Unionismus)[23] und proklamiert dann zuletzt[24] als die rechte Gestalt der Dogmatik die „wissenschaftliche Dogmatik," welche sich auf den Grundtatsachen des frommen Selbstbewußtseins aufbaut, und durch den dialektischen Charakter der Sprache und die systematische Anordnung ihre wesentliche, wissenschaftliche Gestaltung erhält.[25] Der Umfang der Dogmatik bestimmt sich durch den doppelten Ge-

---

[20] A. a. O., S. 150.
[21] § 27, 1, S. 158 ff.
[22] § 27, 2, S. 160.
[23] § 27, 3, S. 162.
[24] § 27, 4, S. 163.
[25] § 28, S. 165 ff.

sichtspunkt des frommen Selbstbewußtseins, nämlich durch den durch den Begriff der Erlösung gesetzten Gegensatz und durch das durch die Erlösung Bestimmte.[26] Hier haben wir also die Umprägung der Lehrstücke vom Stand des Verderbens und dem Stande der Gnade.

Die Anordnung der Dogmatik ergibt sich daraus, daß die Sätze der christlichen Glaubenslehre in dreifacher Art gefaßt werden können, nämlich „als Beschreibung menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt." Ersteres aber ist die Grundform und die letzteren zwei sollen als dogmatische Sätze nur, wenn aus dem ersten entwickelt, gelten.[27] (Symptom desjenigen pantheistischen Grundzuges, dem Ich und Welt nur Erscheinungsformen des einen Absoluten.) Es braucht nach dem allen kaum noch[28] gesagt werden, daß die Dogmatik nicht beginnen kann mit einer Lehre von Gott, sondern, daß diese erst mit dem Ganzen zugleich vollendet wird.

Wir sehen, dass Schleiermacher wie Daub und Marheineke die alte Gestalt der Prolegomena ganz aufgegeben und an deren Stelle Spekulationen über das in aller Religion erscheinende Allgemeine, über die Erscheinungsformen der Religionsgemeinschaften und über die idealste Religionsgemeinschaft, die christliche Kirche, gesetzt hat. Er ist zu dem Ergebnis gekommen, daß das Wesen der Religion das Absolute Abhängigkeitsgefühl,[29] das Dogma nur als Beschreibung der frommen Gefühle und die Dogmatik die Darstellung des Zusammenhanges der in einer Kirchengemeinschaft geltenden Dogmen ist.

So scheint es, ist wahre Dogmatik gewonnen, da sie eben (angeblich) unabhängig ist von aller Philosophie (zumal einer Philosophie des Begriffs, wie es die Hegelsche ist),[30] aber ebenso auch von wirklicher, göttlicher Offenbarung, sowohl der Tat, wie des Worts. Und so scheint es, ist auch die absolute Gewißheit der Religion wie die der Dogmatik, wie es vornehmlich

---

[26] § 29, S. 172 ff.
[27] § 30, S. 176 ff.
[28] § 31, S. 178 ff.
[29] Bei Daub ist der Sitz der Religion im Willen, bei Marheineke im Denken und bei Schleiermacher im Gefühl.
[30] Siehe Einleitung, S. 98. 115—117.

die Aufgabe der Einleitung sein sollte, begründet. Denn, so soll es uns nun einleuchten: Was kann mir gewisser sein als das unmittelbare, von keiner vorhergehenden Reflexion abhängende Gefühl?

Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß Schleiermacher, indem er ganz folgerichtig nach seiner Grundstellung im allerweitesten Umfange das unmittelbare Gefühl für Religion erklärte, ([dies zugleich auch gegen Bender, der[31] erklärt, Schleiermacher habe nie behaupten wollen und können, daß jede Empfindung wirklich fromm an sich sei. Man sehe nur, wie in den „Reden" Schleiermacher unmittelbar alle Gefühle für fromm erklärt. In der II Rede (S. 54) sagt er: „Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre;" und davon hat er nichts zurückgenommen. Vielmehr sagt er in der Anmerkung zu dieser Stelle (Anm. 4, S. 125) in der 21 Jahre später erschienenen dritten Auflage der „Reden": „Wahrscheinlich werden auch unter den Wenigen, die sich noch gefallen lassen, daß die Religion ursprünglich das in der höchsten Richtung aufgeregte Gefühl sei, doch noch genug sich finden, denen dieses viel zu viel behauptet scheint, daß alle gesunden Empfindungen fromm sind . . . . und doch weiß ich von der Allgemeinheit der Behauptung nichts zurückzunehmen, und will sie keineswegs als rednerische Vergrößerung verstanden haben."]) damit ein Feld angewiesen hat, auf welchem sich nicht gerade die heutigen Theologen, wohl aber die heutigen Schöngeister anbauten (Erzeugnisse wie „Mutter Erde" und ähnliche Novellen und Romane).

Nach diesem längeren Exkurs nehmen wir den Faden der Entwicklung der Prolegomena wieder auf. Wir finden da den Tatbestand, daß zwar die Theologen fortan sich überhaupt direkter oder indirekter, stärker oder schwächer von Schleiermacher beeinflußt zeigen, daß sie aber doch in bezug auf die Prolegomena sich verschieden verhalten. Während nicht wenige sich doch wieder dem alten Prolegomenenbau zuwenden, wenigstens dem Grundstock derselben (z. B. Nitzsch usw.), so folgen doch andere darin Schleiermacher, daß sie ein eigenartiges und selbständiges spekulatives Gebäude als Vorbau der Dogmatik an

[31] Schleiermachers Theologie, I, S. 175.

Stelle der Prolegomena setzen (z. B. Frank, Dorner, v. Öttingen usw.), während endlich auch eine Mittelstellung, ein Vorbau zur Dogmatik aber in ziemlich starkem Anschluß an die alte Prolegomenen-Gestalt nicht fehlt (Voigt; Fundamental-Dogmatik, usw.).

Carl Immanuel Nitzsch (geb. 1787 zu Borna in Sachsen, Prof. in Bonn u. Berlin, † 1868), der mit *Twesten* (geb. 1789 zu Glückstadt in Holstein, gest. als Prof. in Berlin 1876. „Vorlesung über die Dogmatik der ev.-luth. Kirche," 1826—1837.) und *Rothe* (geb. 1799 in Posen, gest. als Prof. in Heidelberg 1867. „Theologische Ethik," 1845—48; „Zur Dogmatik," 1863.) zu den in näherem Sinne an Schleiermacher sich anschließenden Theologen gehört, d. h. als Urform, Urgestalt und Urstoff der Religion das Gefühl erklärt,[32] bezeichnet, wie schon angedeutet, eine neue Entwicklungsphase der Prolegomena. Wir sehen in der Einleitung zu seinem „System der christlichen Lehre," 1829,[33] die alten Prolegomena ziemlich nach Stoff, Umfang und Gliederung (Theologie, Dogmatik, Religion als subjektive und objektive, falsche und wahre, Offenbarung, Schrift, Auslegung usw.) wieder erscheinen, aber *befruchtet* und *umgeschaffen* durch die Schleiermacherschen Elemente. Damit ist gemeint die historisch-spekulative Betrachtung der Religionen als Mittel, das Wesen der Religion wissenschaftlich zu bestimmen, sodann die Setzung des Wesens der Religion ins Gefühl und weiter die Ansicht über das Verhältnis der Schrift zur Kirche und Theologie. Hierbei muß aber zugleich anerkannt werden, daß Nitzsch sich darin in Gegensatz gegen Schleiermacher stellt, daß er, wenigstens durch eine dahinlautende Erklärung,[34] ein größeres Gewicht auf die Offenbarung legt.

Die Einleitung, nicht bedeutend durch Umfang, aber bedeutsam durch das erste Anklingen der Unions- und Vermittelungstheologie, enthält vier Abschnitte.

Im Abschnitt I, „Über den Begriff und Zweck des Systems der christlichen Lehre," interessiert es bei Darstellung des Ver-

---

[32] Einleitung § 8—11.

[33] 5. Aufl. 1844, nach welcher hier zitiert wird, 6. Aufl. 1851.

[34] Siehe Einl. § 5 u. besonders § 24, Anm. 1.

hältnisses der Dogmatik zu den andern Teilen der Theologie (Katechetik, Ethik), daß Nitzsch die Trennung von Dogmatik und Ethik verwirft[35] und für ihre verbundene Behandlung eintritt; aber wichtiger ist doch die Aufstellung des Verhältnisses der Dogmatik zur biblischen Theologie[36] dahin, daß letztere die Entwicklung der Lehre, dagegen erstere die vollendete Offenbarung umfassen soll. Damit wird das Schleiermachersche Entwicklungsgesetz für die Theologie eingeführt und die orthodoxe Lehre von einer Kirche mit einem Glauben (Apg. 15, 10. 11.) abgelehnt, womit auch später[37] die Ansicht über das Alte Testament im Einklang steht.

Auf Schleiermacherscher Bahn geht es nun im Abschnitt II, „Über den Stoff der christlichen Religionslehre," weiter. Denn vorläufig werden wir in § 5, „Religion und Offenbarung," belehrt, daß wir das Christentum nur dann wissenschaftlich verstehen, wenn wir einerseits den Begriff der Religion ordentlich ergründen und daraus die Gattungsgleichheit oder wesentliche Gleichheit des Christentums mit andern Religionen verstehen, und anderseits aus gehörigem Bedachtnehmen auf die Offenbarung das Christentum auch in seiner Verschiedenheit von andern Religionen oder in seiner Eigentümlichkeit uns klar werden lassen. Wie töricht, daß zur Erkenntnis des Christentums die Offenbarung, welche nach Nitzsch selbst die vollendete Verwirklichung der Religion zeigt und also doch auch ihr Wesen in sonst nirgends zu findender Reinheit bringen muß, doch nicht genügt, sondern die Betrachtung aller möglichen unentwickelten Erscheinungsformen der Religion noch nötig sein soll, oder, wie Schleiermacher es ausdrückt, daß zum Verständnis der christlichen Frömmigkeit das Hinausgehen über (in Wahrheit, das Zurückgehen hinter) die christliche Frömmigkeit nötig sein soll! Nitzsch will über dies Törichte hinweghelfen mit der Erklärung, die freilich nichts erklärt, daß sich die beiden Betrachtungsarten (von der Religion aus und dann von der Offenbarung aus) ergänzen. Soll dies doch heißen, daß die Offenbarung nicht genügt, sondern noch aus Spekulationen über alle möglichen

---

[35] Siehe § 3, S. 3.
[36] § 4.
[37] § 30, S. 79.

Religionsgestalten ergänzt werden muß? Oder, wenn die Offenbarung als genugsam gilt, so kann doch wahrlich, selbst bei aller Anerkennung eines gewissen Verhältnisses aller falschen Religionen zur wahren, aus der Betrachtung der falschen Religionen zum Verständnis der wahren nichts gewonnen werden. Das wäre, als wollte man aus dem Studium eines verkrüppelten Exemplars einer Eiche eine Vermehrung der Erkenntnis des Wesens der Eiche erwarten. Doch, der seit Schleiermacher gangbare Satz, daß das Christentum nur verstanden werden kann durch Betrachtungen über Religion überhaupt, hat ja nur den Zweck, die christliche Theologie und Dogmatik von äußerer Offenbarung im Wort unabhängig zu machen und die Selbstgenugsamkeit des religiösen, zumal christlichen Bewußtseins als Quelle der Lehre zu zeigen.

Zwar will nun Nitzsch nicht so ganz diesen Weg gehen. Indem er Teil *A* von der Religion handelt und dieselbe,[38] unerwarteterweise vom Christentum ausgehend, als die durch bewußte Abhängigkeit von Gott bestimmte Lebensweise definiert, stimmt er zwar Schleiermacher darin bei, daß die Urgestalt der Religion eine Bestimmtheit des Gefühls sei,[39] doch bringt er nicht nur die Modifikation, daß das ursprüngliche Religionsgefühl die Einheit von Vernunft und Gewissen sei, sondern bahnt sich durch die Betrachtung der Unterschiede der Religionen[40] und unter wiederholter Polemik gegen den Schleiermacherschen Subjektivismus[41] den Weg zur Anerkennung der Notwendigkeit der Offenbarung. Freilich erfüllt dann Teil *B*, „Von der Offenbarung," die so gemachten Erwartungen nicht. Einmal wird uns[42] die Lebendigkeit und Allseitigkeit der Offenbarung vorgestellt als göttliche Äußerung in Werk, Wort und Geistesmitteilung (die ohne weiteres überhaupt als Inspiration bezeichnet wird) und von vornherein so dem Wort seine ganz besondere Stellung als Offenbarung, nämlich das alleinige Mittel zur Erkenntnis der Offenbarung im Werk und zur Gewinnung des Geistes zu sein, genommen. Sodann wird[43] die Allmählichkeit der Offenbarung uns als deren

38 § 6, S. 6.
39 § 8-10.
40 § 13-21.
41 Siehe S. 49 u. 58.
42 § 26.
43 § 27.

Natürlichkeit und Mittelbarkeit erklärt und also ein echter Supranaturalismus abgelehnt. Nehmen wir endlich hinzu, daß Nitzsch bei Betrachtung der Wirklichkeit der Offenbarung[44] erklärt, Schleiermacher habe die wesentliche Einheit des Alten und Neuen Testamentes zu sehr v e r r i n g e r t , aber Calvin sie zu sehr v e r g r ö ß e r t, so muß, trotzdem erfreulicherweise Nitzsch als Hauptbeweis für die Göttlichkeit des C h r i s t e n t u m s das *testimonium Spiritus Sancti* erklärt,[45] doch sein Begriff von der Offenbarung ebenso als ganz unbefriedigend beurteilt werden, als er selbst den von Schleiermacher[46] gegebenen für ungenügend hält. Wie schon angedeutet, steht dies, daß in erster Linie Offenbarung als Erlösungst a t s a c h e und erst in zweiter Linie als das die Tatsache b e g l e i t e n d e Wort verstanden wird, im Dienste der Emanzipation der Dogmatik von der Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle im Sinne der orthodoxen Dogmatik. Freilich wollen die neueren Theologen auch dafür gelten, daß sie die Schrift als Erkenntnisquelle ansehen und eine Offenbarungstheologie haben. So auch Nitzsch.

Im Abschnitt III handelt dann Nitzsch von den Erkenntnisgesetzen der christlichen Lehre, das ist von ihrer Quelle (Schrift) und deren rechtem Brauch (Auslegung). Teil *A* handelt von der Heiligen Schrift und da definiert § 37, „Wort Gottes und Geist," das Wort als Gottes Zeugnis (womit aber durchaus nicht die Schrift gemeint ist), d. h. als eine durch persönliche Organe sich selbst auslegende Geschichte und Tat, die in die Geschichte der Welt und in die menschliche Rede eingetreten und in Christo vollendet ist (woraus sich das Urteil über das Wort v o r Christo als unvollkommen ergibt). An Stelle Christi tritt der Geist; aber da dieser sich nur durchs Wort vermittelt, so kann christliche Erkenntnis nicht schlechthin n u r aus innerlicher Quelle (also doch a u c h aus solcher) geschöpft werden. Nötig ist nun eine rechte Überlieferung des Worts[47] und da haben wir[48] die Apostel als authentische Überlieferer. Die gnadenreiche Vorsehung ließ die apostolische Überlieferung in Schrift fassen und

---

44 § 29, 30, S. 79.
45 § 32, S. 81.
46 Glaubenslehre, I, § 10, S. 70.
47 § 38.
48 § 39, "Schrift und Tradition."

das Ansehen der apostolischen Schriften beruht einesteils auf ihrem apostolischen Ansehen in der Kirche und andernteils auf ihrer noch vorhandenen Wirkung und Begleitung durch das Zeugnis des Heil. Geistes. Die Kirche erkannte darin[49] die Bedeutung der apostolischen Schriften wohl und stellte die apostolische Bibel daher über alles subjektive Christentum als den Kanon schlechthin. Die jetzige Kirche nun[50] beruht auch auf „einem Glauben an die Heilige Schrift," aber dieser Glaube ist nur die Überzeugung, daß die Schrift durch dieselbe Tat und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der apostolischen Predigt verdanken, geschaffen sei. Aber der Schriftglaube gründet sich nicht auf die Entstehung der Schrift durch eine über die Offenbarung selbst erhabene Inspiration und eine die Selbsttätigkeit der Schriftsteller ausschließende Gotteswirkung, sondern auf die unzerstörbare Gewißheit von dem engen Zusammenhange zwischen dem Stand und Wirken der Apostel überhaupt und dem Dasein und der Beschaffenheit der apostolischen Schriften. Hiermit wiederholt Nitzsch in seiner Weise die vieldeutige und daher in mannigfaltigen Variationen von neueren Theologen gebrauchte Phrase von dem geistgeleiteten Leben und Wirken der Apostel, der man zutraut, daß sie wirklich zwischen wirklicher Inspiration und bloßer Assistenz des Heil. Geistes noch ein wirkliches, wesenhaftes Drittes setze.

Was nun noch für den Unterbau des dogmatischen Subjektivismus fehlt, bringt Nitzsch im Teil *B*. „Von der Auslegung der Heiligen Schrift." Nachdem[51] die Deutlichkeit und Einheit der Schrift als das von ihr als Urkunde der Offenbarung zu erwartende und die Auslegbarkeit bedingende erklärt ist, wird[52] gesagt, daß der Brauch der Schrift das Ziel habe, den Sinn der Schriftstellen, der eine objektive Tatsache sei, „subjektiv wieder zu erzeugen", wozu die theologische Auslegung nach der Glaubensanalogie durch das Mittel des christlichen Geistes oder „des durch das Evangelium bereits bestimmten religiösen Bewußtseins" erforderlich sei.[53]

---

49 § 41, "Schrift-Kanon."
50 § 42.
51 § 43.
52 § 44.
53 § 45-47.

Hiermit ist die Tendenz der ganzen Einleitung klar gelegt, nämlich Begründung und Rechtfertigung des Standpunktes, wonach der Theologe nicht durch die Schrift beständig theologisches Bewußtsein, Wissen und Wiedergeben der einzelnen göttlichen Wahrheiten sich geben läßt, sondern höchstens, beeinflußt vom Geist der Schrift, aus dem religiösen Bewußtsein die Schriftwahrheiten wieder produziert. Mit andern Worten: es sollte die Darstellung der Dogmatik aus dem christlichen Bewußtsein gerechtfertigt werden.

Der Rest der Einleitung, Abschnitt IV, behandelt kurz die Geschichte der Dogmatik,[54] aber sehr tendenziös, um die Verbindung von Dogmatik und Ethik als das einzig dem Wesen des Christentums Angemessene zu zeigen, worauf zum Schluß der Einleitung[55] vom Lehrbau selbst gehandelt wird.

Ehe wir uns den Prolegomena weiterer Vermittlungstheologen, als deren erster Vertreter Nitzsch gilt, zuwenden, wollen wir kurz auf die Einleitung eines Mannes eingehen, der etwas vom Pfade abliegt, auf die von David F. Strauss (geb. zu Ludwigsburg 1808, † ebendaselbst, ohne je einen theologischen Lehrstuhl innegehabt zu haben. Bekanntestes Werk: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet," 1835 f.). Wir tun dies natürlich nicht seiner Theologie wegen, sondern weil er in seiner negativen Weise so recht gezeigt hat, welchen Gewinn die wissenschaftliche, d. i. philosophisch-spekulative Behandlung der Dogmatik derselben gebracht hat und bringen muß. Leider hat man, wie wir gar bald sehen werden, die Lehre, die die Einleitung zu seiner Dogmatik: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft," 1840f. gibt, zum Schaden der Kirche recht wenig beherzigt. Die ganze neuere Theologie krankt nur zu viel daran, daß man beim Aufbau der Dogmatik sich nicht von aller Philosophie ferngehalten hat, sondern sie vielmehr als fördernde Gehilfin angesehen hat, wenn man auch nicht wie die philosophischen Dogmatiker dieselbe auf Grund eines philosophischen Systems aufgebaut hat.

Mit unverhüllter Befriedigung weist Strauss in seiner Ein-

---

54 § 48-55.
55 § 56-58.

leitung (der Vorbau zu seiner Dogmatik zerfällt in die Einleitung, § 1—6, und die sogenannte Apologetik, § 7—12) nach, daß Philosophie und Religion sich ein für allemal nicht vereinigen lassen, und daß mit Hilfe der Philosophie die Theologie, besonders als Wissenschaft, ausgespielt habe. Das zu zeigen, war allein der Zweck der Verabfassung seines Werkes. Er wollte, wie er im Vorwort sagt, „der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handelshause die Bilanz ist, und ihr auf Grund der Berechnungen ein unvermeidliches Falliment ankündigen."

Mit beißendem Spott verhöhnt Strauss zuerst die Hoffnungen der Hegelianer, die gemeint, daß durch Hegels Philosophie besonders eine Vereinigung von Christentum und Philosophie angebahnt worden sei. Das sei nur Schein gewesen, „sah man auch wirklich . . . . manches Schaf bei den Wölfen liegen und sogar einzelne angebliche Löwen bewundernswerte Fortschritte im Strohessen machen." Die Erfahrung habe gezeigt, daß an eine dauernde Verbindung beider nicht zu denken sei. Anders könne es auch nicht sein, wenn beide, Christentum und Philosophie, ihrem Prinzip treu blieben.[56] Nur falsche Auffassung von Philosophie und Religion könne zu dem Gedanken einer Vereinigung beider führen. Nachdem er dann die verschiedenen Auffassungen des Christentums von seiten der neuesten Philosophie dargestellt und besonders Hegel kritisiert, gibt er zur Darlegung seiner Ansicht eine Geschichte der Entstehung und Entwicklung des Christentums.

An diese Geschichte, die bis auf den Pietismus reicht und darin er besonders eingehend des Sozinianismus gedenkt, bei dem er wie bei Geistesverwandtschaft mit Vorliebe verweilt, schließt sich[57] eine Darstellung des Einflußes, den die neueren philosophischen Systeme auf die Theologie ausgeübt haben. Damit kommt er auf den Anfang seiner Einleitung zurück und führt aus:[58] Es sei nicht Aufgabe der Dogmatik, zwischen Christentum und Philosophie zu vermitteln. Das sei unmöglich. Auch besitze nicht jedermann „den Apparat und die Ausdauer, womit Schleiermacher Christentum und Spinozismus zum Behuf der Mischung so fein pulverisierte, daß ein scharfes Auge dazu gehöre, die ver-

---

56 § 2, S. 5 ff.
57 § 5, S. 58 ff.
58 § 6, S. 68 ff.

mischten Bestandteile zu unterscheiden." Nach Strauß ist Aufgabe der Dogmatik nicht positive Darlegung oder etwa noch Vermittlung, sondern Scheidung. Durch einen Schmelz- oder Gärungsprozeß müßten die Schlacken und Hefen ausgeschieden werden in Retorten und Tigeln, „wie sie als kirchliche Parteien und Streitigkeiten, als Ketzereien und Synoden, als Rationalismus und Philosophie gegeben seien," denn, erklärt er, „die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte," d. h. nach ihm soll nach Aufstellung des Dogmas die ganze Meute der Negation auf dasselbe losgelassen werden, um dasselbe zu zerfleischen.

So verfährt denn auch Strauss in der sogenannten Apologetik, in welcher Offenbarung, Schrift, Inspiration, kurz alle sonst in den Prolegomena vorkommenden Stoffe erscheinen, aber nur zu dem Zweck, um negiert zu werden. Strauss aber zeigt dabei ganz richtig, was sich die neuere Theologie auch nicht gemerkt und nicht wahr haben will, daß wenn einmal der streng orthodox lutherische Standpunkt der Wortinspiration, dem er *nolens, volens* seine Achtung bezeugen muß, aufgegeben worden ist, es konsequenterweise unaufhaltsam, und zwar in immer schnellerem Tempo, bergab gehen muß, bis man schließlich in totale Negation aller Schriftlehre anlangt.

Zum Schluß seiner ganzen Einleitung verherrlicht Strauss noch das Wissen, das einzig Menschenwürdige nach ihm, als weit über dem Glauben stehend. Er bekundet damit nur, was man sich auch immer noch nicht merken will, daß man mit Hilfe der Philosophie und der darauf gegründeten Wissenschaftlichkeit schließlich um alle rechte Theologie kommt.—Doch nun zurück zu den Prolegomena der Vermittlungstheologen!

I s a a k A u g u s t D o r n e r (geb. zu Neuhaus ob Eck, Württemberg, † als Professor zu Berlin 1884), der „vollkommene Typus der Vermittlungstheologen," hat seinem „System der christlichen Glaubenslehre," 1879-81, ein ganz spekulatives Gebäude vorangestellt. Die Prolegomena der Alten werden darin ganz entschieden verworfen, „weil sie mehr einem zufällig zusammengekommenen Haufen von Sätzen, als einem wissenschaftlich zusammenhängenden Ganzen glichen."[59] Gewiß, wissenschaftliche Erwägungen, eben im Sinne der Neueren, waren es nicht, die die

59 Glaubenslehre, 1. Aufl., B. I, S. 21.

alten Dogmatiker bewogen, diese Stücke ihren Glaubenslehren voranzustellen, sondern da ihnen diese Materien in der Schrift dargeboten wurden und also zu behandeln waren, so behandelten sie dieselben, weil es ihnen als der passendste Ort erschien, zu Anfang ihrer dogmatischen Werke. Und so zusammenhangslos sind diese Stücke doch auch nicht, wie man erkennen wird, wenn man dieselben studiert und nicht nur, wie es schier Mode geworden in der Theologenwelt,[59*] sie, andern es nachbetend, verurteilt, ohne sie womöglich angesehen zu haben. Daß die von den Alten in ihren Prolegomena behandelten Stoffe in einer Dogmatik zu behandeln sind, gibt Dorner selbst zu erkennen, indem er dieselben in der sogenannten Fundamentallehre der eigentlichen Dogmatik bringt. Er vermerkt dabei, diese Begriffe müßten ihre wissenschaftliche Begründung erst durch gewisse dogmatische Lehren finden. Vor allem aber kommen sie erst hintennach, weil zuvörderst, wie aus der Einleitung hervorgeht, für ein Theologisieren aus dem christlichen Bewußtsein gesorgt werden soll.

Wissenschaft beruht auf Erfahrung, betont Dorner im Einleitungsparagraphen, und so müsse auch die Theologie als Wissenschaft auf Erfahrung beruhen, und die sei ihr, sowohl für Dogmatik als für Ethik, für deren gesonderte Behandlung Dorner hier im Gegensatz zu Nitzsch eintritt, mit dem Glauben gegeben. Dieser sei ein Wissen (womit aber nicht ein durch die Schrift erzeugtes Wissen gemeint ist, wie später zu Tage tritt), und ihm wohne daher tatsächlich eine Gewißheit inne. Die sich hieraus nun ergebende Pflicht des Gläubigen, sich dessen zu vergewissern, was er glaube, sowie warum er es glaube (hier wird vorgearbeitet für theologische Spekulation), sei der Ansatz zu dem intellektuellen Prozeß, den die Theologie aufnähme und wissenschaftlich durchführe. Hierbei fällt natürlich wieder für Schleiermacher das gewöhnliche Lob ab, dem Glauben wieder seine reformatorische Stellung gegeben und die christliche Erfahrung als Voraussetzung aller dogmatischen Aussagen zur Anerkennung gebracht zu haben. Nur dürfe man nicht, wie viele unter Verkennung (Dorners Ansicht, nicht unsere) Schleiermachers getan, das Wissen von objektiven Wahrheiten für den Aufbau der Dog-

---

59* Vgl. Frank, Geschichte u. Kritik der neueren Theologie, III Aufl., S. 21 f.

matik entbehrlich halten, denn dabei fehle es an einer objektiven Norm für die Dogmatik.

Das klingt objektiv, aber man darf es keineswegs so verstehen, als ob Dorner etwa nun die Schrift als wirkliche Norm der Dogmatik aufstellen will. Die Schrift ist ja nach ihm „nur Darstellung dessen, was die apostolische Kirche geglaubt. . . . nicht Darstellung des urkundlichen Christlichen als der Wahrheit." Norm ist ihm der mit dem Glauben gegebene Inhalt des Glaubens, der aber nicht einfach aus der Schrift entnommen (dabei könnte ja der Ruhm wissenschaftlich zu sein nicht bestehen). Er ist ihm ein „keimweises Wissen" nur,[60] daraus, vielleicht noch mit Hinzuziehung der Schrift, die Dogmatik sich wissenschaftlich entwickelt. Von einer objektiven Norm der Glaubenslehre kann doch hierbei nicht mehr die Rede sein. Der Glaube ist ja, genau genommen, bei Dorner seine eigene Norm geworden. Es ist also trotz des vielen Geredes von Objektivität, hier und später, für den Subjektivismus bestens gesorgt.

Daß eine Pisteologie der Dogmatik vorangehen müsse, sucht nun Dorner in § 2 weiter zu begründen und als einzig richtig hinzustellen. Hierbei geht er des längeren[61] auf die früheren Prolegomena ein und verurteilt sie so ziemlich alle, besonders die der alten Dogmatiker, aber auch die der späteren bis auf Schleiermacher und seine direkten Nachfolger. Besser schon seien die Einleitungen Becks, Reiffs, Franks und besonders Köstlins Werk: „Der Glaube." Es sei aber nicht, wie von Frank geschehen, vom Glauben auszugehen, um die Gewißheit zu gewinnen, sondern es sei eine Beschreibung des Werdens des Glaubens und seiner Gewißheit voranzuschicken. Ein von vornherein verfehltes Beginnen.

Um nun das Werden des Glaubens beschreiben zu können, will Dorner erstens das historisch Charakteristische des Christentums, mit dem sich der Glaube als christlicher geeinigt haben müsse, und zweitens die formellen Erfordernisse realer Gewißheit, da diesen auch die Glaubensgewißheit entsprechen müsse, feststellen. Der erste Punkt wird in § 3 behandelt und wird da ausgeführt, es sei das Charakteristische der christlichen Religion,

60 A. a. O., S. 14. 18.
61 A. a. O., S. 21-31.

daß sie Religion der Erlösung und Versöhnung sein wolle und der Glaube sei ein christlicher, wenn er sich mit dem Mittelpunkte derselben, mit Christo als der persönlichen Einheit göttlichen und menschlichen Lebens, in welchem die Kräfte der Erlösung und Vollendung beschlossen sind, geeinigt habe. Es liegt auf der Hand, daß Dorner hiermit einfach vorwegnimmt, was er eigentlich erst aus dem Glauben entwickeln will. Daß er dies selber gefühlt, beweist seine Anmerkung auf Seite 32. Seine Ausflucht,[62] daß es sich hier nicht um die Frage handelt, was das Wahre im Christentum sei, sondern was das historische Christentum sei und sein wolle, verschlägt nichts. Dorner will doch hier einen Prüfstein geben, an dem der Glaube zu bemessen ist, von dessen Werden und Gewißheit gehandelt werden soll, und von dem allein ausgegangen werden darf, um das Wahre des Christentums darzustellen. Gesetzt den Fall, Dorners verfehltes Verfahren wäre das richtige, so könnte doch nur von dem als wahr erwiesenen Glauben aus das Wahre des Christentums dargestellt werden. Nun ist aber doch nach Dorner das, was in der Schrift vorliegt, nicht einfach als das Wahre anzunehmen. Ein an demselben oder an dem als das Charakteristische des Christentums angenommenen Komplex von Lehren geprüfter Glaube wäre also nicht als der wahre anzusehen, und das aus ihm Entwickelte könnte nur dann als die Wahrheit gelten, wenn man den so geprüften Glauben als den wahren und das, an dem er geprüft, als das wahre, nicht bloß historische Christentum gelten ließe. Dann aber wäre die ganze nachträgliche Entwicklerei überflüßig, wie sie es tatsächlich und noch mehr dazu ist. Aber gerade das geschieht so unter der Hand bei Dorner, und er hat sich damit eine ganze Fülle von biblischen Wahrheiten eingepackt, die nachher als aus dem Glauben entwickelt aufgetischt werden können.—Und überdies, wie läßt sich ohne Annahme einer Norm—die Schrift soll ja von vornherein wenigstens nicht Norm sein—feststellen, was das Charakteristische Wesen des Christentums sei? Vieles, was Dorner auf Grund der von Schleiermacher aufgestellten Grundhäresien ausscheidet, wird von vielen heute als mit dem Christentum wohl vereinbar anerkannt. Man bedenke nur, daß man allen Ernstes

62 A. a. O., S. 19.

die Frage erwägt, ob das Christentum ohne Annahme eines historischen Christus bestehen könne.[63]

Dorner geht dann über zu den formellen Erfordernissen der Gewißheit.[64] Nach längerer Argumentation über Möglichkeit einer Gewißheit überhaupt und die zum Zustandekommen derselben nötigen Erfordernisse, erklärt er, daß wenn Gewißheit zustandekommen soll, Kraftäußerung des Objekts und Subjekts zu setzen sei. Beide müßten im Ich in Kontakt kommen, und dann sei „wie mit magischem Schlage (man beachte den Ausdruck) Wissen und Gewißheit erzeugt." Dies Gesetz des Werdens der Gewißheit wird nun, damit doch die Theologie vor der Wissenschaft bestehen könne, ausdrücklich auf Glauben und Glaubensgewißheit bezogen, was uns einleuchtender gemacht werden soll dadurch, daß wir hören: „Der Mensch ist Mikrokosmus, zwar nicht von Hause aus aktualisierter und fertiger, aber in Form allseitiger („lebendiger Empfänglichkeit," S. 54) Empfänglichkeit."—Hier ist der wunde Punkt in Dorners ganzer Einleitung. Schon das ist eine sehr fragliche und unbewiesene Annahme, selbst nur auf materiellem Gebiet, daß eine Kraftäußerung des Subjekts notwendig sei, um eine Erfahrung zu machen. Es ist einfach ein Sprung, von der Fähigkeit auf die Aktivität des Subjekts zu schließen. Das „magisch," wie das Gerede von „gleichem Mysterium" deuten schon genügend an, daß die Entstehung von Gewißheit, selbst auf leiblichem Gebiet, nicht erklärt ist. Und da will man die Entstehung des Glaubens erklären! Welch ein verfehltes Beginnen nach Joh. 3, 8. 12! Zum andern und vor allem aber heißt es den Glauben, der etwas Einzigartiges ist, gründlich verkennen, wenn man ihn auf die gleiche Stufe mit dem Wissen von irdischen Dingen stellt. Von Empfänglichkeit, gar lebendiger Empfänglichkeit beim natürlichen Menschen, in dem der Glaube entsteht, ist doch nicht die Rede. Aller Schrift nach (das hat aber nur Gewicht für die, denen die Schrift Quell und Norm aller Erkenntnis) ist der natürliche Mensch geistlich tot, wie es aller Schrift zuwider ist, was wir weiter hierüber von Dorner zur Erklärung zu hören bekommen,[65] daß der Mensch, wie eine der Welt, so auch

63 Z. B. Tröltsch, "Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben," Tübingen, 1911.
64 § 4, S. 44.
65 A. a. O., S. 60 f.

eine den göttlichen Dingen zugewandte Seite habe, wozu die höchst einflußreiche, ethische Seite des Menschen gehöre, und daß es deshalb bei ihm Gewißheit von religiösen Dingen geben könne. Es wird uns also der reinste an Pelagianismus streifende Synergismus vorgetragen, wovon wir übrigens später noch mehr zu hören bekommen. Ja, es zeigt sich hier, wie besonders noch später,[66] daß Dorners Theologie auf einem von Hegelscher Philosophie und so vom Pantheismus durchseuchten Grund und Boden entsprossen ist.

Auf Grund des Gattungsbewußtseins wird nun endlich im Abschnitt 7 des § 4 auch für diese Theologie ein Plätzchen für die Schrift geschaffen. Wie es schon im gewöhnlichen Leben unethisch und gesellschaftzerstörend sei, nicht andern Glauben zu schenken, so verhalte es sich auch auf dem religiösen Gebiet mit den Lehren und Bräuchen, „die den Niederschlag religiösen Bewußtseins mächtiger Individuen und Zeiten bilden." Die Schrift, anstatt Quelle und Norm aller Erkenntnis zu sein, sinkt also hier hinunter zu der einfachen Bestätigung, daß unser persönlicher Glaube nicht bloß eine individuelle Idiosynkrasie sei. Und damit nun ja niemand auf Grund dieser Ausführungen der Schrift zu viel Autorität zuschreibe, wird noch obendrein ganz unnötigerweise am Schluß von § 4 davor gewarnt mit dem Hinweis, daß die Macht und das Recht der Gattung seine Schranken habe.

Offenbar verleitet durch eine verkehrte Auffassung vom Gang des Protestantismus von der Reformation an und auf Grund einer ebenso verkehrten Verallgemeinerung, sowie beeinflußt durch seine Philosophie stellt nun Dorner in § 5 die drei Stufen der Gewißheit auf, die zu durchschreiten seien, wenn es zu wahrer Glaubensgewißheit kommen solle. Diese werden in § 6—12 darauf näher beschrieben.

Zur ersten Stufe, der des bloß historischen Glaubens, rechnet Dorner nicht nur den Glauben auf Autorität der Kirche hin, sondern auch den Schriftglauben. Beide verwirft er, weil es dabei nicht zu religiöser und vor allem nicht zur wissenschaftlichen Gewißheit kommen könne, und sucht gar die Bekenntnisschriften für seine Verwerfung des Glaubens an die Schrift ins Feld zu führen. Er kommt dabei auch auf die Inspiration und erklärt,

---

66 A. a. O., S. 143.

die alten Dogmatiker hätten die Theorie von der Inspiration bis ins Unnatürliche gesteigert in der Meinung, so eine von subjektiver religiöser Erfahrung mehr oder minder unabhängige Beglaubigung ihres Inhalts zu haben. Also wieder das Fündlein, daß die alten Dogmatiker durch ihre aus der Schrift genommene Lehre von der Inspiration derselben erst dieselbe als göttlich hätten beweisen wollen und dann darauf fußend ihre Systeme aufgebaut hätten. Dabei muß Dorner selbst zugeben, daß im ganzen siebzehnten Jahrhundert das Zeugnis des Heil. Geistes als das letzte uns Gewißheit gebende gelehrt worden sei.

Da es nun nach Dorner auf dieser ersten Stufe nicht zur Gewißheit komme, so müsse der Glaube in Zweifel umschlagen. Dieser sei eben eine notwendige Übergangsstufe. Daher sei ihm nicht Schweigen zu gebieten, sondern es sei vorwärts zu schreiten, und so komme es zunächst zu der zweiten, dem historischen Christentum noch entfremdeten Richtung. Hier tritt der philosophische Untergrund von Hegels Philosophie wieder zutage. Es spukt hier das Hegelsche Philosophem von Satz, Gegensatz und Synthese herum: Satz—der Glaube an das historische Christentum; Gegensatz—der Zweifel an allem historischen Christentum, und Synthese—der durch den Zweifel gereinigte Glaube wieder zur Schrift zurückkehrend.

In § 9 wird also nun ausgeführt, daß das am historischen Glauben irregewordene Subjekt, da das Christentum auch eine ideale Seite habe, sich demselben zuwende, und dies Ideale habe man verschiedentlich im Denken (Hegel), im Willen (Kant), im Gefühl (Schleiermacher) und im Gemüt (Jakobi) gefunden. Obgleich Dorner erklären muß, daß die Philosophie bisher keine religiöse Gewißheit habe bieten können, zeigt sich doch seine Abhängigkeit wie auch Vermittlungssucht darin, daß er ernstlich die Frage erwägt, ob irgendein philosophisches System die Möglichkeit des Glaubens und Glaubensgewißheit ausschließe, denn der Glaube wolle nicht um den Preis des Widerspruches gegen die Gesetze des Denkens zustande kommen. Oberste Richterin ist also die Vernunft im Gegensatz zu 2. Kor. 10, 5. Mit einer wahren Angst sieht Dorner auf den Zauberkreis, in welchem die Philosophie vom Materialismus zum Idealismus und immer wieder hin und zurück gelaufen ist, ohne daß man den Kreis habe

durchbrechen können; aber er findet darin, daß kein Monismus, idealistischer, noch materialistischer, habe bestehen können, einen Trost, nämlich die Gewähr für die Zweiheit der Prinzipien, deren innere Zusammengehörigkeit man suchen müsse. Und damit sei dann auch wieder Bahn geschafft (auf welch schwankendem Boden steht doch eine Theologie, die den einzig festen Boden der Schrift verlassen hat!) für das Werden des Glaubens, denn mit der gegebenen Möglichkeit der Glaubensgewißheit werde das Streben darnach zur Pflicht, und so gehe es über zur dritten Stufe, der dem christlichen Inhalt entsprechenden religiösen Gewißheit.—Lauter schrift- und erfahrungswidrige Spekulation. Auf dem Grund des Zweifels sproßt der Unglaube und weiter nichts.

Doch hören wir kurz, wie es nach Dorner[67] zur Gewißheit kommt. Der mit dem Gewissen, eben daß es Pflicht ist, nach Gewißheit zu streben, sich einigende religiöse Trieb dürfe nicht dem Zweifel unterliegen. Da der Unbestand aller religionsfeindlichen Philosophie apagogisch der Religion ihr Recht sichere, da es ethisch sei, nach Gewißheit zu streben, da Anerkennung des Sittlichen zur Anerkennung des Religiösen führe, da es zur Pflicht werde, den religiösen Trieb zu fördern, da sowohl die Behauptung der Entbehrlichkeit wie Unmöglichkeit der Religion zurückgewiesen werden müsse, so müsse sich das zweifelnde Subjekt fragen, ob es sich gegen den religiösen Trieb recht verhalten habe, und dies führe zur bitteren Erkenntnis des eigenen Unrechts. Nun enstehe die Frage: Wie soll es besser werden? Zwar gäbe es auch hier noch manche Irrgänge, voreilige Selbstzufriedenheit usw., aber wenn der religiöse Trieb in seiner ethischen Richtung rein gehalten werde, komme es dahin, daß das seine Sünde erkennende Subjekt schreie: „Meine Seele dürstet nach Gott," und sich dem vorher beiseite getanen historischen Christentum zuwende in der Hoffnung, es werde ihm jetzt in anderm Lichte erscheinen, und mit der Frage: Bist du die Religion der wahren versöhnenden Gottesgemeinschaft? Damit sei viel gewonnen, denn darin läge schon der Wunsch (!) zu glauben. Zwar gäbe es auch hier noch Hindernisse, aber, unbeirrt durch alle Einwürfe müsse das Subjekt nach echten Spuren der Nähe und Taten

[67] Abschnitt 3, § 10-12, S. 118 ff.

Gottes suchen, und da böte sich innerhalb der Christenheit dreierlei, das zur Gottesgemeinschaft führen wolle, die religiöse Gemeinschaft, die Schrift und die Sakramente. Zwar hätten alle drei Mängel, aber sie ergänzten sich und stünden für das zum Glauben kommen wollende Subjekt bereit. Damit sei die Krisis gekommen, nun gelte es zugreifen.—Erst damit soll die Entscheidung gekommen sein, wo wir doch so viele Regungen geistlichen Lebens wahrgenommen haben! Gerade wie bei Schleiermacher, der auch fromme Gefühle hat im Stande der Trennung von Gott durch die Sünde.

Wie es nun, da die Krisis gekommen, zum Glaubensakt kommt, soll uns folgendes klar machen:[68] „Bleibt nur das Herz *aufrichtig und das Streben lebendig*, so treibt die innere Not des Bewußtseins der Sünde und Schuld, anderseits die immer mehr sich erschließende Erkenntnis Christi zu der Zuversicht . . . daß beide Christus und unsere Not füreinander da sind. Und so zieht unter Zustimmung des Gewissens und bei offenem Auge desselben der Ruf der Kirche . . . . zu dem Glaubensakt . . . . Die gereifte, lebendige, kindlich zugreifende Empfänglichkeit und der Gnade heilige Liebesfülle schlagen nun zusammen im innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit zu einem neuschaffenden Lebensfunken."—Wir haben hier also nur eine etwas erweiterte Wiederholung des in § 4 Angedeuteten. Wesentlich Neues ist nicht hinzukommen, nur ist der Synergismus deutlicher zutage getreten. Was aber geleistet werden sollte, ist nicht geleistet worden.

Nach kurzer Beschreibung der Glaubensgewißheit bringt nun § 12 den Übergang zur wissenschaftlichen Gewißheit von der christlichen Wahrheit. Es wäre, sagt Dorner, Überschätzung der religiösen Gewißheit, wenn man sie als genügend ansehen wollte, denn der Glaube habe sich mit der ganzen Welt des Wollens und Denkens in Einklang zu setzen. Dies für ihn zu leisten, sei die Aufgabe der wissenschaftlich-theologischen Arbeit, und dadurch werde d a s G l a u b e n s l e b e n gesichert.—Daß eine auf Vermittlung, wie es hier ja deutlich ausgesprochen ist, ausgehende Theologie von der Art Dorners das Gegenteil be-

---

68 A. a. O., S. 140.

wirken muß, liegt klar auf der Hand und wird durch die Erfahrung bestätigt.

In bezug auf Methode erklärt Dorner in § 13, daß in der Dogmatik vom Gottesbegriff als oberstem Inhalt des das Christentum keimweise enthaltenden Glaubens alle Wahrheiten streng systematisch abzuleiten seien, doch müßten die Glaubenssätze sich an Schrift und Bekenntnis als christlich und kirchlich legitimieren. Doch will Dorner damit, wie er's deutlich zu erkennen gibt, keineswegs noch nachträglich die Schrift als Norm der Theologie proklamieren. Ihr kommt höchstens die Stellung als Korrektiv zu.

Der Schlußparagraph der Einleitung endlich bringt die Gliederung der Dogmatik, 1. Fundamentallehre, 2. spezielle Glaubenslehre. Die Fundamentallehre soll die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi nachweisen, aber abgesehen vom Sündenfall. Es geht also auch in der Fundamentallehre nicht nur in derselben subjektiven, schriftlosen (so Frank)[69], sondern auch schriftwidrigen Bahn weiter, wie wir es die ganze Einleitung hindurch vor Augen gehabt haben.

Die Einleitung Dorners verfolgt also den Zweck, einmal der Theologie das Prädikat „wissenschaftlich" zu retten, und zum andern den Punkt zu finden zum Theologisieren auf Grund der Glaubenserfahrung, wobei doch noch die Hintertür zur Schrift offenstände, um das Material zu haben, das dann als aus dem Glauben entwickelt könnte vorgelegt werden, ohne durch das Schriftwort im systematischen Aufbau eingeengt zu sein. Es spricht sich in der Einleitung ein gewaltiger Respekt vor der Philosophie und eine damit parallellaufende Geringschätzung der Schrift aus. Der Glaube könne nicht in Widerspruch mit der Philosophie usw. zustande kommen wollen, hören wir, aber nichts Gleiches oder auch nur annähernd Ähnliches von der Schrift. Bei der Vermittlung zieht eben die Schrift den kürzeren.

Indem wir von den weiteren Vermittlungstheologen hier in der Geschichte der Prolegomena absehen, wenden wir uns zu dem dänischen Theologen Hans Larsen Martensen (geb. 1808 in Flensburg, 1840 Prof. der Theologie in Kopenhagen, † 1884. Sein Werk: „Die christliche Dogmatik," 1850, von ihm

69 Geschichte u. Kritik d. neu. Theol., 3 Aufl., S. 233.

selbst 1856 deutsch herausgegeben), dem Freunde Dorners, der eine Art Übergang von den Vermittlungstheologen zu den mehr konfessionellen Theologen bildet. Ähnlich wie Nitzsch nähert Martensen sich in seiner Einleitung wieder mehr dem Prolegomenenbau der Alten. Er behandelt und berührt darin die althergebrachten Stoffe, aber, wenn auch etwas mehr, so doch noch lange nicht völlig im Geiste der Alten. Hegelscher, mystisch-theosophischer und besonders Schleiermacherscher Einfluß, besonders was die Erkenntnisquelle der Theologie anlangt, machen sich noch stark bemerkbar.

Wohl sagt Martensen[70] vom Dogma: „Es ist eine Glaubenswahrheit, herstammend von der Autorität des Wortes Gottes und seiner Offenbarung," aber damit ist, so positiv es klingt, keineswegs die Schrift von vornherein voll und ganz als Quell und Norm der Theologie anerkannt; denn gleich im folgenden Paragraphen heißt es: „Die Dogmatik ist nicht nur Wissenschaft vom Glauben, sondern auch Erkenntnis *im* Glauben und *aus* dem Glauben." Damit ist das christliche Bewußtsein, wie wir später noch ausdrücklicher hören werden, als Erkenntnisquelle christlicher Wahrheiten neben der Schrift anerkannt.

Zunächst geht Martensen in § 4—14, um den Begriff der Dogmatik näher bestimmen zu können, auf die Begriffe Religion und Offenbarung ein und setzt in ausgesprochenem Gegensatz zu Schleiermacher die Religion nicht ins Gefühl, sondern vielmehr richtiger in Gefühl, Wollen und Erkennen, also in alle Tätigkeiten des menschlichen Seelenlebens zugleich. Befremdlich und an die Mystik erinnernd aber erscheint es, wenn er hierbei[71] die Phantasie als Organ religiösen Erkennens aufführt. Er tritt für positive, in der Schrift gegebene Offenbarung ein und stellt sich allen Entwicklungstheorien entgegen. Dabei tritt doch das Alte Testament hinter dem Neuen zurück (ein Stück Schleiermachersches Erbe), was sich später in § 27 noch deutlicher zeigt, wo er geradezu das Alte Testament davon ausschließt, Norm für den Christen zu sein.[72]

Im Anschluß an die nun folgende Abhandlung über Christentum und Kirche verteidigt Martensen die Wunder, und zwar dem

70 § 1, S. 1.
71 § 9, S. 9.
72 Vgl. Anm., S. 50 f.

Naturalismus gegenüber das Wunder der Inkarnation, und dem Rationalismus gegenüber das der Inspiration.[73] Jedoch ist ihm Inspiration nur gleich der Ausgießung des Heil. Geistes am Pfingstfeste.[74] Für Inspiration der Schrift in Sinne, wie wir sie schriftgemäß fassen, tritt er also nicht ein, sondern verwirft dieselbe später in der eigentlichen Dogmatik geradezu,[75] wie es gemäß seiner schon angedeuteten Stellung in bezug auf das christliche Bewußtsein nicht anders zu erwarten ist.

Der nun folgende Abschnitt über Katholizismus und Protestantismus gipfelt darin, eben das christliche Bewußtsein als selbständige Quelle der Theologie zu proklamieren. Daraufhin wird vorgearbeitet, wenn bei Aufstellung des konfessionellen Unterschiedes zwischen beiden zu flüchtig über das verschiedene Verhältnis beider zur Schrift und Tradition hinweggegangen wird, dagegen die verschiedene Auffassung vom Umfang des Apostolats und vom Wesen des Christentums betont wird, wonach die lutherische Kirche als Evangeliumskirche erklärt wird und die katholische als Gesetzeskirche, die darum das Prinzip der freien Aneignung und Entwicklung des Christentumskanons im Bewußtsein der Gemeinde nicht anerkennen und sich nicht mit einem Glaubenskanon begnügen könne, der wie die Heil. Schrift nur in unentwickelter Fülle enthalte, was zur Erhaltung der Kirche in der wahren Lehre diene. Damit soll doch angedeutet werden, daß eine solche freie Stellung zur Schrift die der lutherischen Kirche sei.

Wenn daher auch Martensen[76] der von vielen Neueren (z. B. Frank) vertretenen Ansicht, daß das Prinzip des Protestantismus das der Subjektivität sei, etwas entgegentritt, so kommt es bei ihm doch nicht zur vollen Anerkennung, daß Objektivität der Grundzug der Reformation sei, denn damit würde er ja seine auf Grund des christlichen Bewußtseins zu erbauende Theologie von der Reformation losreißen, wie diese Art zu theologisieren trotz allen gegenteiligen Geredes in der Tat eine Abwendung von der Theologie Luthers ist. So trägt denn Martensen die der Geschichte widersprechende, unlogische Ansicht vor: „Was die Re-

---

73 A. a. O., § 17 f., S. 20 ff.
74 § 16, S. 19.
75 § 239, S. 379 f.
76 A. a. O., § 21, S. 31.

formation wollte, war . . . . die freie Einigung des Objektiven und Subjektiven." Unlogisch insofern, als bei solcher Einigung eigentlich gar nicht mehr von Objektivität geredet werden kann, da es doch da das freie Subjekt ist, das da wählt, was ihm beliebt. Es hat nur den Schein des Objektiven und ist lauter Subjektivismus, wie es naturgemäß alle aus dem christlichen Bewußtsein heraus entwickelte Theologie ist. Jene freie Einigung vom Objektiven und Subjektiven soll sich nach Martensen auch noch obendrein in der Aufstellung des formalen und materialen Prinzips der Kirche bekunden. Doch davon später.

In § 22 wird die Schrift als Kanon anerkannt, aber gleich darauf[77] heißt es, es sei der lutherischen Reformation etwas Fremdes, daß nichts in der Kirche gelten solle, was nicht seine biblische Herkunft dokumentieren könne, was er dadurch zu erhärten sucht, daß Luther die ökumenischen Symbole anerkannt und manche kirchlichen Gebräuche habe bestehen lassen. Er habe damit die Tradition in gewißem Maße gelten lassen. Er übersieht dabei, daß für Luther in allem diesem Handeln die Schrift das allein Ausschlaggebende war. Martensen will eben, wie es das Bestreben der Neueren so viel ist, die Theologie auf Grund des Bewußtseins legitimieren, indem er Luther zu einem Theologen seiner Art zu stempeln sucht. So soll denn auch das materiale Prinzip des Protestantismus das christliche Bewußtsein sein; denn wenn die Rechtfertigung aus dem Glauben das materiale Prinzip genannt werde, so müsse der Ausdruck genommen werden für die christliche Subjektivität, in welcher Gewißheit der Rechtfertigung in Christo, und welche kraft dieser christlichen Lebenserfahrung ein relativ selbständiger Punkt, ein relatives *a priori* der Schrift selbst gegenüber sei. Martensen spricht es also klar aus, daß ihm das christliche Bewußtsein eine tatsächlich von der Schrift unabhängige Quelle der Theologie sei. Was dabei herauskommt, zeigt unter manchem andern dies, daß Martensen es fertig bringt, vom Teufel als von Jesu jüngerem Bruder zu reden.[78]

Nach kurzem Hinweis auf die beiden Hauptrichtungen des Protestantismus und ihren Unterschied, wobei er aber den fun-

---

77 § 23, S. 34.
78 Vgl. § 102, S. 174 f.

damentalen Unterschied zwischen der lutherischen und reformierten Kirche nicht berührt, kommt er auf Dogmatik. Die Schrift sei für dieselbe die höchste kritische Norm (also nicht Quelle) alles dessen, was auf Grund der mit dem Glauben gegebenen christlichen Wahrheitsidee und der in derselben enthaltenen Keime als dogmatische Wahrheit aufgestellt werde. Doch müsse der dogmatische Schriftgebrauch nicht auf einzelne Stellen gehen, was eine beschränkte Anschauung verrate, sondern er müsse ins Große gehen. Gewiß, damit doch der Theologe nicht durch die Schrift zu sehr bei seinen Spekulationen gestört wird. Wie biblischen, soll aber auch die Dogmatik konfessionellen Charakter haben und muß sich deshalb, aber in freier Weise, an den Symbolen orientieren. Wie viel das besagen will, ist aus folgendem ersichtlich:[79] „In der historischen Entwicklung bleibt in dem Gegensatz zwischen dem Orthodoxen und Heterodoxen etwas Relatives und Fließendes; und Sätze, die zu einer Zeit ihrer Neuheit wegen als heterodox . . . . . gestempelt werden, können in einer folgenden Zeit mit Recht als orthodox erkannt werden. Jede neue Darstellung der Dogmatik muß auf diese Weise notwendig Sätze enthalten, die den Schein des Heterodoxen haben, weil sie sonst nur alles beim alten verbleiben liesse (also recht nach Schleiermachers Art), ... ohne eine reinere Entwicklung des christlichen anzustreben."

Das christliche Bewußtsein identifiziert Martensen schließlich noch mit dem *testimonium spiritus sancti,* das nicht nur ein praktisches Zeugnis des Heil. Geistes im Herzen sei, sondern ein Zeugen durch die Erkenntnis des Menschen, wodurch des Geistes Zeugnis in der Schrift vervollständigt werde.[80] Martensen sucht dies damit zu verteidigen, daß er sagt, indem man so in dem christlichen Bewußtsein eine Wahrheitsidee annehme, die eine relativ (das öfter gebrauchte „relativ" hat übrigens wenig zu sagen, es verdeckt nur etwas den schriftstürzenden Charakter dieser Irrlehre) selbständige Christentumsquelle neben der Schrift annehme, so werde damit nichts anderes gelehrt, als was in ethischer und künstlerischer Hinsicht eingeräumt werde, indem man von christlicher Sittlichkeits- und Schönheitsidee rede.

---

79 § 28, Anm., S. 53.
80 § 29, S. 54 f.

Damit fällt Martensen selbst das Verwerfungsurteil über seine Theologie; denn wie z. B. alle sogenannte christliche Kunst doch nur Menschenwerk, so ist es alles das, was auf Grund des christlichen Bewußtseins neben oder über die Schrift hinaus als angebliche christliche Wahrheit produziert wird.

Weiter handelt Martensen noch vom Ausgangspunkt, von der Aufgabe und Methode der Dogmatik und schließt mit der Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Philosophie. Der heidnischen Philosophie gegenüber müsse es ein ablehnendes, aber der sogenannten christlichen gegenüber ein anerkennendes Verhältnis sein. Denen gegenüber, die alle Philosophie aus der Dogmatik gänzlich verbannt wissen wollen, müsse man sich halten an das Wort Pauli: „Alles ist euer, es sei Kephas oder die Welt," was doch so viel heißen solle: es sei Apostelweisheit oder Weltweisheit. Wahrlich ein feiner Schriftgebrauch!

Die Einleitung von Martensen geht also, um es kurz nochmal zusammenzufassen, darauf hinaus, eine Theologie, in der das Objektive, die Schrift, und das Subjektive, die aus dem christlichen Bewußtsein geschöpfte Erkenntnis, auf Grund einer freien Vereinigung zur Geltung kommt, zu rechtfertigen. Er meint wirklich, damit zu einer Schrifttheologie zurückgekommen zu sein. Es sind bei ihm manch gute Ansätze vorhanden, die, wenn Martensen nur auf dieser Bahn geblieben, zu einer wirklichen Schrifttheologie geführt hätten, aber so wird alles vom Subjektivismus erdrückt und erstickt wie der Weizen von den Dornen.

Einen ebenso spekulativen, aber weit ausgedehnteren Vorbau zur Dogmatik, wie wir ihn bei Dorner gefunden, finden wir bei F r a n k, dem letzten der drei großen Theologen aus der Erlanger Schule. Seine beiden Vorgänger, G o t t f r i e d T h o m a s i u s (geb. 1802 zu Egenhausen in Franken, 1842 Professor in Erlangen, † 1875. Seine Dogmatik unter dem Titel: „Christi Person und Werk," 1852 ff.) und C h r i s t i a n v. H o f m a n n (geb. 1810 in Nürnberg, 1842 Prof. in Rostock u. 1845 in Erlangen, † 1877. Seine Dogmatik genannt „Schriftbeweis," 1852—56) haben verhältnismäßig nur kurze Einleitungen zu ihren dogmatischen Werken, in denen sie hauptsächlich ihre eigentümliche Darstellungsweise zu rechtfertigen suchen; aber es tritt dabei doch ihre Stellung zur Schrift klar zutage. Erkenntnisquelle ist ihnen

vorab die individuelle, religiöse Erfahrung. So sagt z. B. v. Hofmann:[81] „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft." Doch machen sie nicht wie Martensen das christliche Bewußtsein zu einer solchen von der Schrift unabhängigen Erkenntnisquelle, durch die neue göttliche Wahrheiten produziert werden. Thomasius besonders betont es vielmehr, daß, wo irgend etwas von der Schrift Abweichendes sich fände, es ein Zeichen sei, daß der Theologe sich geirrt habe.

Thomasius sucht in seiner Einleitung zu begründen, daß in der Darstellung der Dogmatik von der Christologie auszugehen sei; v. Hofmann dagegen legt seine Art des Schriftbeweises dar und will dieselbe rechtfertigen, indem er die drei Fragen beantwortet: „Was soll bewiesen werden? Womit soll bewiesen werden? Wann ist bewiesen?" Antwort: Das Christentum, aber nicht ein, sondern s e i n Christentum, wie es sich aus seinem Glauben entfaltet, hat der Theologe zu beweisen, und zwar aus der Schrift. Da aber die Schrift ein Denkmal der Geschichte des jüdischen Volkes sei, so müsse jede einzelne Tatsache durch alle ihr entsprechenden Stufen der heiligen Geschichte hindurchbegleitet werden, um zu sehen, ob dieselbe nicht einsam, dem Ganzen der Heil. Schrift fremd dastehe, nicht eine einzelne Schriftstelle, sondern das Ganze der Schrift für sich habe. Bewiesen sei also dann, wenn sich der Schriftbeweis nicht nur über alle Tatsachen des Systems erstrecke, sondern auch die ganze Schrift für jede Tatsache desselben Zeugnis ablege. „Fände sich eine derselben nur irgend einmal vereinzelt erwähnt, ohne durch das Ganze der in der Schrift enthaltenen heiligen Geschichte bestätigt zu sein, so hätte sie zwar e i n Schriftwort für sich, aber nicht d a s Schriftwort." Daß bei einer solchen Beweisführung die Schrift nicht zu ihrem Recht kommt, liegt klar vor Augen.

Was nun F r a n z H. R. F r a n k (geb. 25. März, 1827 zu Altenburg, 1857 Professor in Erlangen, † 1894) anbetrifft, so könnte man sein „System der christlichen Gewißheit" (1870 ff., 2 Bde, 893 Seiten, 2te Aufl. gar 954), das den Vorbau zu seiner Dogmatik, dem „System der christlichen Wahrheit" (1878 ff., 2 Bde) bildet, als einen weiteren Wendepunkt in der Geschichte der Prolegomena bezeichnen, da Frank mit diesem Werk

81 Schriftbeweis, B. I, S. 10.

etwas ganz Neues an Stelle der bisherigen Prolegomena setzen will. Die Prolegomena unserer Alten, ja die Prolegomena überhaupt, werden von Frank prinzipiell[82] verworfen, wie wir dies wohl schon auch bei Daub fanden und bei Dorner, dessen Glaubenslehre aber erst später als Franks Werk erschien. Bei seiner Verurteilung der Prolegomena verweist Frank auf Schleiermacher, der auch die übliche Form der Prolegomena aufgegeben habe. Jedoch erklärt er, er stehe anders als Schleiermacher, der auch noch in seiner Einleitung das natürliche menschliche Verständnis auf die Höhe des Bewußtseins, das der Dogmatiker zu entfalten habe, habe heben wollen. Was er in seinem System der Gewißheit allein wolle, sei, eine vorangängige Aussage über die Gewißheit seines Glaubens zu geben und darzulegen, inwiefern er sie habe, wie er dazu gekommen usw. Allein im letzten Grunde steht Frank geradeso wie Schleiermacher. Ihm wie Schleiermacher und allen Entwicklern der Lehre ist die althergebrachte Form der Prolegomena, ganz abgesehen von methodologisch—wissenschaftlichen Gründen, unbequem wegen der darin enthaltenen Materie, namentlich des *locus de scriptura.* Wenn von der Schrift, wie es ja geschieht, in der aus dem christlichen Bewußtsein entwickelten Dogmatik gehandelt wird, so ist von vornherein die Schrift nicht mehr wie bei den Alten in der Stellung als *norma causativa,* sondern in der gewünschten Stellung als Objekt des Glaubens.

Auf der andern Seite steht es jedoch mit den Prolegomena der Alten keineswegs so, wie Frank erklärt: „Für den gläubigen Theologen unnötig, für das ungläubige Urteil erfolglos, nach dem Maßstabe der wissenschaftlichen Systematik bemessen prinzip- und zusammenhangslos." Sie sind doch gewiß ebensowenig unnötig wie der Franksche Vorbau. Das apologetische Interesse, das Frank an den alten Prolegomena tadelt, ist keineswegs das vornehmste bei den alten Dogmatikern. Was sie wollen, ist doch, was Frank, wie wir gehört, auch will, ihren Standpunkt und den Grund dafür anzugeben. Auch sind die alten Prolegomena mit ihrer klaren, deutlichen Sprache sicher so erfolgreich wie ein ganzes, in solchem gekünstelten, phrasenreichen Style verabfaßtes System, das obendrein überall wie nach einer Vorschrift diktiert,

---

82 Syst. d. christ. Gewißh., 1. Aufl., B. I, S. 30 ff., 2te Aufl. S. 36 ff.

daß der Gegner gar nichts verstehen könne von der Wahrheit, weil das Verständnis die Tatsache der Wiedergeburt voraussetze. Und zum dritten ist es doch nicht so prinziplos und haltlos, worauf wir schon oben bei der Beurteilung von Dorners Einleitung gedeutet, wenn ein Theologe in seiner Einleitung das weite Gebiet zur Anschauung bringt, von dem in ihrer Weise die Dogmatik ein Ausschnitt ist; denn wenn dieses auch in gewisser Hinsicht der Methodologie zugewiesen werden könnte, so kann derartiges deshalb nicht aus der Dogmatik weggewiesen werden, weil hier nicht bloß methodologisch, sondern auch sachlich das weitere Gebiet (Religion, Theologie) zur Darstellung kommt. Trotz alles vornehmen Herabsehens auf die Einleitung der alten Dogmatiker gibt Frank schließlich[83] selbst zu, daß sein System der christlichen Gewißheit dieselbe Aufgabe hat wie die Prolegomena der Alten, daß es auch apologetischem Interesse zu dienen hat.

Wir gehen etwas näher und eingehender, als bei den andern Dogmatikern geschehen, auf Franks Einleitung ein, nicht auf die darin enthaltene Theologie als solcher, sondern vornehmlich auf das System selbst in seinem Wesen, Aufbau usw. Dies nähere Eingehen hat seinen Grund nicht etwa in der Bedeutung dieses Systems, denn tatsächlich bringt es nichts Neues, weder nach Prinzip (das Operieren aus dem Bewußtsein ist, wie wir bisher gesehen, etwas, das längst zuvor da war), noch nach Methode und Tendenz (Gewißmachung, abgesehen von der Schrift, ist doch auch etwas Altes). Allein das Werk machte Aufsehen und fand Ansehen, welch letzteres das Bedenkliche ist. Dazu gilt Frank vielfach als positiver Theologe von echt lutherischem Standpunkt. Man begegnet in deutschen theologischen Schriften viel dem Ausdruck des Vertrauens zu ihm und zwar als lutherischem Theologen.[84] So fordert es das Interesse der lutherischen Kirche, daß wir näher auf dies Werk eingehen.

Vor allem ist zu sagen, daß das ganze System der christlichen Gewißheit ein System des Subjektivismus ist. Gewißheit ist freilich etwas Subjektives, aber Franks System ist subjektivistisch in dem Sinne, daß darin die Gewißheiten aus dem Subjekt herausgesponnen werden sollen.

---

83 A. a. O., 1. Aufl., S. 42 f., 2. Aufl., S. 53 f.
84 Vgl. z. B. Luthardt, Komp., 9. Aufl., S. 75.

Dem entspricht der Eingang des Buches über die Aufgabe des Systems der christlichen Gewißheit.[85]

Man kann diesen Teil des Werkes eine theologisch-historische Rechtfertigung des subjektivistischen Standpunktes des Systems nennen. Frank führt darin aus, da die christliche Gewißheit mit dem Glauben gegeben sei, so sei es Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie, Grund, Vollzug, Recht und Art dieser Gewißheit darzulegen. Sofort charakterisiert er nun dem Ausgangspunkt, der Wiedergeburt, gemäß den Glauben, aber nicht Bezug nehmend auf die Schrift als Erkenntnis, Beifall und Vertrauen, sondern als eine religiös-ethische Tat, als eine habituelle und doch stetig aktuose Richtung des Willens. Es wird also von vornherein bei dieser Darlegung der Glaubensgewißheit von der Schrift abgesehen und darum auch der Glaube nicht, sofern er Erkenntnis, sondern nur von seiner ethischen Seite (Wille) gefaßt.

Nun gilt es natürlich, diesen Standpunkt als den echten, durch die Reformation überkommenen zu rechtfertigen. Da wird denn zuerst, und zwar mit Unrecht,[86] die Reformationszeit als eine Periode des Subjektivismus bezeichnet.[87] Die Lebenstat der Reformation aber habe sich zunächst instinktiv und unreflektiert vollzogen; mit andern Worten also, die Reformatoren seien sich ihres Subjektivismus nicht bewußt geworden. So sei auch die Aufgabe, den Grund und Vollzug der evangelischen Gewißheit wissenschaftlich zu bestimmen, damals nicht gelöst worden, sondern dieselbe sei jetzt zu lösen und, wie Frank deutlich zu verstehen gibt, durch sein System der Gewißheit ganz im Sinne der Reformation gelöst.

Nun folgt der erste Teil: „Die christliche Gewißheit in ihrem auf sich selbst beruhenden Wesen," und zwar bringt der erste Abschnitt[88] das Wesen der Gewißheit im allgemeinen. Dieser Teil bildet die philosophische Rechtfertigung des subjektivistischen Standpunktes des Systems. Zugleich aber haben wir hier auch die Grundlegung des durch und durch synergistischen Charakters des Werkes. Dies zeigt sich namentlich an dem Verhält-

---

85 § 1-7, S. 1 ff.

86 Vgl. Kahnis, Der innere Gang usw., 2. Aufl., S. 6.

87 A. a. O., S. 7 f. resp. 8 f. (zweite Zahl ist immer Angabe der Seite in zweiter Ausgabe), vgl. auch Frank, Geschichte u. Kritik d. neu. Theol., S. 12 f.

88 § 8-12, S. 45 ff. resp. 54 ff.

nis, in welches die christliche Gewißheit zur natürlichen Gewißheit gesetzt wird.[89] Jede neue Vergewisserung, hören wir, die sich im Menschen vollziehe, müsse an die bereits vorhandene Gewißheit als ihren Maßstab anknüpfen, so müsse es auch die christliche Gewißheit, da sie der natürlichen gegenüber das Spätere sei, ja sie könne sich nur durch Vermittlung und auf Grund der ersteren, der natürlichen Gewißheit, im Subjekt festsetzen. Die natürliche Gewißheit ist also gleichsam die Hebamme, die die christliche Gewißheit zur Geburt bringt, wie es ja die folgende Darstellung dieser Theorie der Gewißheit ausweisen wird.

Frank beginnt den Abschnitt mit der Erklärung, daß Gewißheit subjektives Versichertsein von irgendwelcher Wahrheit sei. Zunächst heißt es hier „Versichertsein von Wahrheit," später aber werden durch Amphibolie Wahrheiten zu Objekt,[90] zu Realitäten, zu Faktoren der Wiedergeburt usw. Das Denken wird also unter der Hand realen Vorgängen gleichgestellt. Diese Erschleichungen werden durch wiederholte Erklärungen verdeckt, z. B. daß ja nicht der Streit zwischen monistischen und dualistischen Systemen entschieden werden soll, noch die Frage über das Ding-an-sich. Möge dies auch für sich da sein, für das Subjekt aber sei es nur da durch dessen Selbstsetzung. Das sei seit Fichte feststehende Wahrheit. Der ganze Prozeß der Gewißheit spielt sich also hiernach ohne Eingreifen von irgend etwas außer dem Subjekt in demselben ab.

So wird der subjektivistische Charakter des Systems begründet. Da es sich aber im System nicht um natürliche, sondern vor allem um christliche Gewißheit, die es mit einem alles wirkenden Gott zu tun hat, handelt, so soll doch bei aller Subjektivität der Gewißheit auch von deren Objektivität die Rede sein. Diesem Zweck dienen die Betrachtungen über das Verhältnis des Subjektes zum Objekt.[91] Hier wird eben in der oben schon angeführten Weise aus der Realität des Denkens die Realität des Seins herausgeklaubt. Erst wird wenig Gewicht gelegt auf die Realität des Dings-an-sich, da ja alle nur für uns da seien durch unsere Setzung, aber plötzlich wird aus dem Für-uns-sein ein Für-uns

89 A. a. O., S. 47 resp. 56.
90 Vgl. a. a. O., S. 51 ff. resp. 62 ff.
91 A. a. O., S. 53 ff. resp. 64 ff.

da sein, und wie die Gewißheit davon real ist, so werden denn auch die Dinge selbst real. Gedankliche Realität (Wahrheit) und empirische Realität (Wirklichkeit) spielen eben beständig durcheinander. Ferner heißt es, um die Objektivität der vom Subjekt gesetzten Dinge zu begründen, daß das, was das Subjekt in seinem Verhältnis zum Objekt zuerst inne werde, nicht eine darauf gerichtete Tätigkeit, geschweige eine ihm geltende Erkenntnis sei, sondern ein Getroffensein durch das Objekt.[92] Dies aber, wohlgemerkt, doch erst nach der subjektiven Selbstsetzung, die ja das erste sein soll. Es redet darum auch Frank von der Unfreiheit der Setzung (Fichte). Um aber den subjektivistischen Charakter der Gewißheit zu wahren, der doch hierdurch gefährdet ist, sucht Frank die Aktivität des Subjekts beim Empfang der Eindrücke nachzuweisen, und zwar mit dem Hinweis auf unsere Disposition für dieselben. Er entwickelt dabei folgende feine Logik. Weil der Eindruck abhängt von der Disposition, z. B. das Sehen von der Organisation des Auges, d. h. Rezeptivität für Lichtwirkungen (wobei doch gar keine Aktivität), so ist ihm plötzlich das Verhältnis von Objekt und Subjekt das der Wechselwirkung, als wäre durch das Obige die Aktivität des Subjekts beim Empfang des Eindrucks erwiesen. Frank merkt das und sagt sofort wieder, daß damit das Bewußtsein der Passivität keineswegs verschwindet, sondern sich nur dahin bestimmt, daß die Selbsttätigkeit beim Empfang der Eindrücke notwendig in Anspruch genommen werde und sich bis zu einem gewissen Grade (!) der Willkür des Subjekts entzieht. Freilich, wenn man so disparate Dinge wie Aktivität und Passivität zusammendenkt, läßt sich irgend etwas erreichen.

Diese als notwendig konstatierte Tätigkeit des Subjekts beim Empfang der Eindrücke dürfe man, erklärt Frank, nicht dazu verwenden, die Nichtrealität der Objekte zu folgern, sondern daraus ergebe sich nur die Gleichartigkeit zwischen Objekt und Subjekt, wodurch der Eindruck des Objekts auf das Subjekt ermöglicht werde. Da es sich aber hier nicht allein um die äußerlichen Sinneseindrücke handelt, sondern vielmehr darum, wie die sinnlichen Eindrücke zum Bewußtseinsartigen werden, so wird zur Lösung der Schwierigkeit die Gleichartigkeit, als wäre sie erwie-

92 A. a. O., S. 54 resp. 65.

sen, weiter ausgedehnt. Dazu muß denn wieder der physische Prozeß des Hörens usw. dienen. Wie da eine Gleichartigkeit zwischen den sinnlichen Organen und den Objekten zu verzeichnen sei, durch welche es zum Eindruck komme, so müsse auch zwischen den seelischen Operationen, durch die es zur Wahrnehmung kommt, und den Objekten eine Gleichartigkeit behauptet werden, was näher dahin zu bestimmen sei, daß das Sein und Werden innerhalb der objektiven Welt von Ideen getragen werde, welche den Ideen des Subjekts konform seien. Unter „Ideen," erklärt dann Frank, sei alles Aprioristische zusammengefaßt, was nach Kant von dem erkennenden Subjekt zu dem aposteriorisch überkommenen Erfahrungsmaterial hinzugebracht werde.—Nun denke man! Frank geht doch ursprünglich von Fichte aus mit der ganz subjektiven Setzung des Objekts, und nun kommt Kant zur Geltung, der in ganz anderm Sinne als Fichte vom Objekt redet. Da versteht man aber, weshalb zu Anfang es für gleichgültig erklärt würde, ob das Ding-an-sich wirklich sei oder nicht; Frank braucht eben Kant neben Fichte. Übrigens ist hiermit das ganze Problem, wie materielle Dinge nicht nur sinnlich, sondern auch geistig wahrgenommen werden, nicht gelöst, sondern nur vertagt, nur anderswohin verlegt. Jetzt gilt es, eben die Stellung Kants zu beweisen, was keineswegs geschieht, wie ja auch hier der Punkt ist, wo Kant selbst den Beweis schuldig bleibt. Selbst dann, wenn man mit Frank annimmt, daß die Notwendigkeit, alles Wahrgenommene unter bestimmten Kategorien zu schauen, es denkbar macht, daß dieselben Normen das objektive Sein wie das subjektive Denken bestimmen, so bleibt doch unerklärt (und nach Frank selbst muß eine Gewißheit sich Schritt für Schritt auf der andern aufbauen lassen), wie das äußerlich Normierte nun gerade auf die innerlich normierte Taste der Kategorien-Klaviatur trifft. Durch Analogie läßt sich dies nicht erklären, denn z. B. gleichartige Pole stoßen sich ab. Auf solche ungewissen Dinge baut sich also das System der christlichen Gewißheit (Frank betont ausdrücklich, daß es von der christlichen wie natürlichen gilt) auf. Wohl erklärt Frank, es sei seit Fichte feststehende Wahrheit, daß Gewißheit durch Objektsetzung seitens des Subjekts entstehe, aber begründet wird es nicht. Ist wohl nicht notwendig! Ist ja auch der dunkle Punkt bei Fichte. Doch will's uns dünken,

dass, wenn man wie Frank auf dieser Ansicht als Rechtsboden fußt, man sie allerdings als richtig erweisen müßte, zudem überdies es doch keineswegs die allgemein geltende Ansicht ist.[93]

Doch sehen wir die weitere Entwicklung der Sache. Wir sahen soweit: Gewißheit entsteht durch Objektsetzung; Gewißheit ist Gewißheit von einem Objekt; zwischen Objekt und Subjekt findet Wechselwirkung statt vermöge der Gleichartigkeit beider; zunächst ist diese ein Getroffensein des Subjekts durch das Objekt, und dadurch kommt es zu den Eindrücken. Das Resultat dieser Eindrücke nun ist die Erfahrung. Das Material aber der Erfahrung wird durch das denkende Erkennen verarbeitet zur Erkenntnis, zum Begriff. Erkenntnis ist die Fassung des erfahrenen Seins in den Begriff. Welche Schwabbelei! Es soll, um nochmal darauf zurückzukommen, ein Getroffensein durch das vom Subjekt gesetzte Objekt geben. Diese Setzung ist doch ein Geistesvorgang und nicht etwas Physisches wie das Bild im Spiegel, wenn man davor steht; sie ist also doch etwas Bewußtes Mentales, Intellektuelles (es handelt sich ja um Wahrheiten), und doch soll erst nachher das Getroffensein stattfinden. Es setzt also erst das Subjekt und hinterher kommt es durch Erfahrung dessen, was gesetzt ist, zur Erkenntnis, zum Begriff. Auf physische Dinge mag das noch Anwendung finden, aber auf rein mentale, auf Wahrheiten, nicht. Physische Dinge haben als solche, zunächst nur gesetzt, nicht begriffen, ihre volle Realität. Wahrheit aber und anderes aus Begriffen Bestehende kann man nicht als bloßes unbegriffenes Sein setzen, um sie erst nachher zu erfahren und zum Begriff zu erheben, denn so existieren sie nicht. Darum wird aber auch so schwebend definiert:[94] „Sie (die Erkenntnis) ist Fassung des erfahrenen S e i n s in den Begriff." Es gibt sich aber in dem allen kund, was Frank freilich ableugnet, der monistische Grundzug seines Theologisierens.

Es wird nun, nachdem gezeigt wurde, wie es zur Erkenntnis kommt, die Gewißheit fortschreitend als Bewußtsein von der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff oder der Erfahrung mit der Erkenntnis dargestellt. Hier greift eine schon etwas vorher[95] gebrachte Korrektur über die Erkenntnis ein, daß dieselbe

---

93 Vgl. Thilo, Geschichte der neueren Philosophie, S. 274.
94 A. a. O., S. 62 resp. 74.
95 A. a. O., S. 63 resp. 75.

nämlich nicht immer der Erfahrung parallel laufe, sondern ihr auch vorangehe, über das Maß des empfangenen Eindrucks hinausgehe und so die Erfahrung ergänze, und davon er sagt: „Dies alles will im Auge behalten sein, wenn es sich nun weiter um das Wesen und den Grad der Gewißheit handelt." Es ist dies eine leise und versteckte Setzung, um es annehmbar zu machen, daß das Objekt, um welches es sich doch schließlich im ganzen System handelt, das seiner Art nach (denn das Objekt ist die Wiedergeburt, d. i. der Wiedergeborene) doch etwas Ethisches als Intellektuales ist, als „Sein" schlechtweg gefaßt sein soll. So ist es. Es ist der neue Mensch wie ein *deus ex machina* plötzlich als Objekt durch Setzung des Subjekts da und wird vermöge der Erfahrung, das Getroffensein des Subjekts durch das Objekt, erst der Grund der Erkenntnis, also eines geistigen Besitzes. Wie dieser Widerspruch noch öfter sich zeigt und zu beseitigen gesucht wird, werden wir später sehen.

Zunächst wird in weiterer Erklärung des Satzes, daß die Gewißheit das Bewußtsein von der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff, der Erfahrung mit der Erkenntnis (Sein-Erfahrung) ist, ausgeführt, daß die Begriffe nicht die einfachen Abdrücke der Erfahrungs-Eindrücke in der Erkenntnis seien, denn das Subjekt sei nicht nur rezeptiv (Erfahrung), sondern auch produktiv. Die Erkenntnis folgt daher nicht nur der Erfahrung, sondern geht ihr vorauf.—Diese Erwägungen müssen später dienen zur Rechtfertigung der Dienste, welche die Gewißheit des natürlichen Menschen bei der Gewinnung der christlichen leisten muß, wie die weiteren Betrachtungen[96] über die Erweiterung des Einzelobjekts der Gewißheit zur Befassung eines Wahrheitsganzen und namentlich über die Erweiterung des Einzelsubjekts zum allgemeinen (alles Generelle ist übrigens lediglich hineingeschmuggelt) dienen müssen zur späteren Gewinnung der christlichen Gewißheit von Glaubenswahrheiten, selbst von Tatsachen wie dem Sündenfall. Merkwürdig, daß, nachdem so reichlich Gewicht auf die Gewagtheit gelegt, noch versucht wird, auf Fichtescher, überhaupt auf rein idealistischer Grundlage (wo man einmal über den Bann des „Ichs" mit seinen nur für das

96 A. a. O., S. 70 ff. resp. 85 ff.

Ich seienden Objekten nicht herauskommt) das Einzelsubjekt zum allgemeinen zu erweitern.

Der zweite Abschnitt (§ 13—17) handelt von der spezifisch christlichen Gewißheit. Diese ist nach Frank, formell angesehen, der natürlichen Gewißheit gleich; vor allem unterliegt sie denselben Bedingungen wie die im vorigen Abschnitt dargestellte natürliche Gewißheit, d. h. doch vor allem, sie kann nie vermittelt sein durch ein von außen wirkendes Medium, also nicht durch die Schrift. Es geht darum auch die christliche Gewißheit vom Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aus. Hier findet es Frank nötig, eine leise Verwahrung gegen Pelagianismus zu erheben: Während die natürliche Gewißheit vom Wesen des Menschen an sich unabtrennbar sei, so dürfe man das freilich nicht von der christlichen sagen; und so könne man bei der christlichen Gewißheit natürlich nicht in derselben Weise wie bei der natürlichen die notwendige Setzung des Objekts als eines realen folgern. Mit andern Worten: Als Mensch schlechthin ist uns unser Wesen als real bewußt, und an dieser Realität nimmt auch das durch Selbstsetzung daseiende Objekt teil. Allein das, was den Grund der christlichen Gewißheit bildet, kann eben nicht schlechthin als Wesen des Menschen bezeichnet werden. Man müsse also den Pelagianismus abweisen.

Es geschieht dies freilich nur, um gleich darauf hineinzufallen. Der Weg dazu ist die Verabschiedung der Philosophie. Der Mohr, die bleibende Fichtesche Wahrheit aller Gewißheit durch Objektsetzung, hat seine Schuldigkeit getan für die vermeintlich allgemein gültige Begründung des subjektiven Standpunktes dieses Gewißheitsystems und kann jetzt gehen. Jetzt wird an das christliche Bewußtsein appelliert. Die Philosophie könne die bloße Idee von Gott als genügend zur Herstellung eines religiös-sittlichen Verhaltens erklären, aber das christliche Bewußtsein „hat nur die Wahl, Gott als objektive Realität zu setzen oder zu sterben," und dem Objekt gemäß faßt das christliche Bewußtsein und die christliche Gewißheit auch die Einwirkung des Objekts als objektive und reale. Nun kommt der Hineinfall in den Pelagianismus. Da die christliche, heißt es weiter, Gewißheit doch wegen der formellen Gleichheit mit der natürlichen durch Wechselwirkung des Objekts und Subjekts entstehen müße,

so müße auch eine Gleichartigkeit zwischen beiden sein. Die sei auch da. Die Scheidung durch die Sünde, wie groß und schwer sie auch sei, hebe die Tatsache nicht auf, daß auch der gefallene Mensch noch göttlichen Geschlechts sei und „auch im Stande seiner Geschiedenheit von Gott noch die Fähigkeit in sich trägt, eine Einwirkung von seiten Gottes zu erleiden, durch welche Gott für ihn werden kann, gleichwie er zuvor und an sich für Gott war."[97] Hier ist der Angelpunkt des ganzen Systems. Daß hier mit der Erklärung, der gefallene Mensch sei göttlichen Geschlechts, nicht bloß das geistige, persönliche und vernünftige Wesen, welches ja freilich bei aller geistlichen Wirkung Gottes durch die Gnadenmittel vorausgesetzt ist, gemeint sei, ist ja aus dem ganzen Absatz klar. Es ist die *facultas se applicandi ad gratiam* Melanchthons.

Ganz in Übereinstimmung mit der natürlichen Gewißheit hat nun weiter die christliche dies, daß sie durch Erfahrung, Innewerden der geistlichen Realitäten und Erkenntnis entsteht. Mit dieser Erkenntnis ist es aber etwas höchst Merkwürdiges. Einmal deshalb, weil die Erfahrung trotz der vielen Ausdrücke für das Erfahren: geistliche Realitäten, Faktoren, Potenzen, Influenzen, in ihrem Wie? und Woher? ein großes Dunkel bleibt. Zum andern soll sie von Wissen und Kennen unterschieden werden. Unterscheiden heißt hier doch, sie ist als unabhängig von den intellektuellen Akten des Kennens zu fassen. Dennoch ist sie aber nicht ein bloßes leidentliches Berührtwerden von den Objekten der christlichen Welt (einfach. vom Göttlichen), sondern sie setzt voraus, daß das Subjekt auf die Eindrücke eingegangen ist, sich dieselben vermöge geistlicher Sinne angeeignet hat (es müssen also doch wieder die Eindrücke schon vor irgendwelchen geistlichen Akten, d. h. intellektualen, geschehen sein), so daß man sie „konform der früheren Bestimmung als den unmittelbaren, der erkennenden und begreifenden Tätigkeit vorausgehenden Niederschlag der Wechselwirkung zwischen dem christlichen Objekt und Subjekt bezeichnen könne."—Was für ein Hin- und Herbalancieren! Es ringt hier einfach das christliche Bewußtsein mit dem monistischen (pantheistischen) Grundzug. Die Einflüsse von dem Objekt her sind ganz nach physischer Art ge-

97 A. a. O., S. 79 resp. 95.

dacht, ein Einströmen der göttlichen Substanz, worüber nachher das Subjekt zur Erkenntnis kommt. Das soll nun den Sinn des bekannten Satzes treffen: *Fides praecedit intellectum.* Es wird uns hier also die Vervollständigung des früher gegebenen Begriffs von Glauben dargeboten. Es ist aber schlechthin nicht der Glaube der Schrift. Die Erfahrung hier ist nicht die christliche. Der wirklich christlichen Erfahrung geht Wissen, Kennen und Glauben voraus, und die Erfahrung ist das darauf gegründete innerliche Erleben. Bei Frank aber geht die Erfahrung voraus, und sie wird der Grund des Erkennens. Wie physisch die Erfahrung gedacht ist, bekunden folgende Aussprüche:[98] „Eine an sich seiende Gleichartigkeit des menschlichen Subjekts mit den christlichen Realitäten geht ihr voraus." Sie ist „ein Amalgamieren des Stoffs," eine „unmittelbare Ablagerung eines Lebensrapportes in dem Subjekte." Wieder ein Durcheinander. Die Erfahrung soll sich doch nach der ganzen Konstruktion auf die Selbstsetzung des Subjekts als Objekt gründen; das ist doch Vermittlung. Hier aber haben wir nun wieder unvermittelte Ablagerung von Stoffen, die das Subjekt amalgamiert, und darauf gründet sich die Erfahrung. Also immer wieder das schon gerügte Übergehen von Sein in Denken und Denken in Sein.

Den Abschluß finden die ganzen Auslassungen über die formelle Gleichheit von natürlicher und christlicher Gewißheit in einer erneuerten Proklamierung des Synergismus und Pelagianismus. Wir hören zwar, daß die christliche Erfahrung weit die natürliche überragt, aber der geistige Prozeß, in welchem das Material der Erfahrung begriffen wird, sei ganz derselbe wie bei der natürlichen Erfahrung, denn selbst das *credo quia absurdum* lasse sich nicht aussprechen, ohne daß dieses Absurde irgendwie sich den Bedingungen menschlicher Erkenntnis adäquat gestalte. Es müsse Logik sein in dieser Torheit und Absurdität, nicht bloß an sich, denn dabei wäre nichts geholfen (Gewiß der Theorie von Frank wäre damit nichts geholfen, sondern sie wäre damit zu Boden geschlagen), sondern eine dem menschlichen Denken erreichbare, ihm irgendwie kongruente Logik.

98 A. a. O., S. 81 resp. 97.

Frank wiederholt nun noch, was er schon sattsam vorgelegt hat, daß die christliche Gewißheit Aufeinanderbeziehung des erfahrenen Seins und des daraus gewonnenen Begriffes, d. h. das Bewußtsein ihrer Übereinstimmung ist. Dabei will es sich doch Frank aufdrängen, daß, abgesehen von seinem System der Gewißheit, es ungefähr entgegensetzt in der Gemeine der Gläubigen steht, daß Erfahrung das Ende, nicht der Ausgang seines Standes als Gläubiger ist, wie ja Schauen das Ende des Glaubens. Trotzdem sucht er dem „schlichtesten Christen," dem die „theologische Erkenntnis" mangelt, aufzupressen, dieser verweise auf seine Erfahrung nur sofern, daß er ansehe, ob seine Begriffe mit der Erfahrung stimmen,—was ja dem schlichten Christen gar nicht einfällt. Es scheint hier fast, als ob Frank etwas innegeworden sei, daß wohl sein ganzes mühselig aufgebautes System für die Gemeinde wenig Gewinn bringen werde.

Das letzte, was für die Grundlegung des ganzen Systems der christlichen Gewißheit geschieht, ist die Darlegung[99] des materiellen Unterschieds zwischen der natürlichen und christlichen Gewißheit; und soll der Unterschied in der sonderlichen „sittlichen Erfahrung." welche der christlichen Gewißheit zugrunde liegt, bestehen. Hier kommt es nun auf die Fassung von „sittlich" an; und Frank definiert das Sittliche „als den Komplex derjenigen Lebensbetätigungen des Menschen, welche die Ausgestaltungen seiner Persönlichkeit für den ihr immanenten höchsten Zweck betreffen." Alles nicht auf diesen Zweck Bezügliche sei auch nicht sittlich. Hierbei wird zugegeben, daß das Sittliche eigentlich nur auf Grund der Bestimmung des Menschen für Gott seine Existenz habe, aber auch abgelöst von der Person Gottes, hören wir, könne es sittliche Norm und Sittlichkeit geben, so daß man allgemein das Sittliche, wie es wirklich ist, als Realisation des von der Person des Menschen unabtrennbaren obersten Zwecks bezeichnen könne. Man merkt hier die rückläufige Bewegung des Systems. Am Anfang des Systems wurde der Glaube, der doch wesentlich religiöser Natur ist, dieser religiösen Beschaffenheit entkleidet und als sittliche Tat usw. bezeichnet, und zwar im Interesse des Systems, welches eben eine zuerst von außen kommende Erleuchtung durch die Schrift, wie sie der christliche Glaube vor-

99 A. a. O., S. 85 ff. resp. 102 ff.

aussetzt, als Weg der Gewißheit abweisen muß; nun aber wird in die sittliche Erfahrung das Religiöse wieder aufgenommen und als eine unmittelbare Influenz objektiver sittlicher Mächte (auch wohl als Kontakt zwischen Gott und dem Subjekt) bezeichnet; denn als die sonderliche christliche Erfahrung, die die christliche Gewißheit begründet, wird die Wiedergeburt und das in derselben in Gott volle Befriedigtsein als ersehnte Selbstbefriedigung hingestellt.

Die ein für allemal gefährliche Grundlage des Systems und der monistische Zug bringen Frank bei dieser eben berührten Ausführung in mancherlei Engen und Verlegenheiten. Der ganzen Grundlage gemäß muß doch die Gewißheit ausgehen von der Erfahrung als der Influenz der objektiven Mächte, oder als Niederschlag und Ablagerung derselben im Menschen. Das klingt nun wieder sehr nach physischen Vorgängen. Es wird eben sehr nach Art eines physischen Prozeßes geredet, von Schallwellen, Resonanz usw., auch gesagt, daß die sittliche Erfahrung der physischen entspricht. Aber die Erfahrung soll doch sittlicher Art sein. Das verlangt also Eingehen auf Gewissen und Freiheit.

Beides führt Frank ein, aber was er darüber sagt, ist ungefähr das traurigste und kläglichste im ganzen Werk. Eben das Gewissen ist, gleich dem Ohr, „gewissermaßen die Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen vom Gebiet der objektiven Realitäten her in dem Subjekt wiedertönen." Es wird auch, um allen Zweifel aufzuheben, wie das Sittliche und das Gewissen zu fassen seien, gesagt, daß das Sittliche auch in der sinnlichen Welt seine Stätte habe. Wie steht es nun mit der Freiheit? Auch hier wird mit der Parallele physischer Dinge operiert; auch hier habe das Subjekt die Organe der Wahrnehmung bis zu einem gewissen Grade in seiner Gewalt.—Dies ist erstens nicht der Fall. Ich kann nicht bewußt einfach durch Willenskraft die Wahrnehmung hindern. Wohl können physische Vorgänge mir unwahrgenommen bleiben, aber das nennt kein Mensch „Freiheit." Und zum andern liegt hier wieder eine Amphibolie vor: „Wahrnehmung" gleich a) Erfahren und b) Beachten, Befolgen.—Mancher, heißt es, nehme sittliche Phänomene wahr und der andere nicht. Darauf also reduziert sich die Freiheit. Allein bei der Freiheit handelt es sich nicht um Wahrnehmen, sondern um Wollen und

Nichtwollen. Es stand auch gar nichts anders zu erwarten, als daß in einem so gearteten System mit monistischem Zug niemals mit Gewissen und Freiheit Ernst gemacht werde, obgleich davon geredet wird, aber erst, wie wir sahen, nachdem zuvor mit Beschränkung und Ausscheidung des Gewissens und der Freiheit das System fundiert war.

Endlich nun ist soweit vorgearbeitet, daß von der Wiedergeburt als der sonderlichen sittlichen Erfahrung, welche der christlichen Gewißheit zugrunde liegt, geredet werden kann.[100] Frank wird hier des Befremdlichen inne, daß er den biblisch-dogmatischen Terminus Wiedergeburt ohne weiteres gebraucht, was doch sehr wenig nach Konstruktion aus dem Subjekt oder dem vom Subjekt gesetzten Objekt allein aussieht. Sofort wird aber der Stand der Sache verschoben und, anstatt auf eine Rechtfertigung jener befremdlichen Aneignung des Namens einzugehen, wird vielmehr nachgewiesen, daß wie die Dogmatik und auch die Ethik von der Wiedergeburt zu handeln haben, so sei auch im System der christlichen Gewißheit davon zu handeln, nur anders als in der Dogmatik; es sei nämlich zu zeigen erstens, wie sie sich als Realität, Wahrheit und Notwendigkeit zum Bewußtsein und Gewißheit bringt, und zum andern, wie darin alle andere Gewißheit beschlossen liegt. Damit ist die Teilung des ganzen Systems vorbereitet. Indem auf den ersten Punkt eingegangen wird, wird uns gesagt, daß der Christ sich eines sittlichen Tatbestandes seines menschlichen Wesens bewußt sei, welches in seinem Dasein die Tatsache des Gewordenseins beschließt. Dieses Gewordensein der Wiedergeburt oder des neuen Lebens soll nämlich offenbar zutage liegen in der Beschaffenheit des neuen Lebens, daß es nur durch stetige Neusetzung besteht. Diese stetige Neusetzung soll durch sich selbst das Bewußtsein vom Tatbestande der ein-und erstmaligen Setzung geben. Gewiß eine ziemlich dunkle Sache, aus dem Sein auf das Gewordensein zu schließen. Es bleibe ununtersucht, wie es nun mit Gott steht, der ja nach der Theorie von Frank und Theorie-Verwandten, durch Selbstsetzung ist; wir richten das Augenmerk auf das Interesse der eben proklamierten Beschließung des Gewordenseins des neuen Lebens in der Tatsache des Daseins desselben als beständiger Setzung. Es soll

100 A. a. O., S. 95 ff. resp. 113 ff.

nämlich auf diese Weise die schon berührte, überaus befremdliche, dunkle Sache etwas erklärlich gemacht werden, daß der Christ als der sich seiner Wiedergeburt Bewußte gesetzt wird, oder nach der philosophischen Grundlage, sich als Wiedergeborener für sich selbst setzt, aber nicht als einer, der sich dessen bewußt ist durch den an ihm geschehenen und bewußt erlebten Prozeß der Wiedergeburt (denn dann würden sofort wieder Dinge, Faktoren und Mittel außerhalb des Subjekts ins Spiel kommen), sondern als einer, der sich des Prozeßes der Wiedergeburt, des Gewordenseins derselben, erst aus ihrem Dasein bewußt geworden ist. Frank selbst[1] fühlt, daß es etwas Befremdliches ist, daß das Dasein der Wiedergeburt als eines, was wir mal so annehmen wollen, sittlichen Tatbestandes, der auch sittlich bewußte Entstehung fordert, vorausgesetzt wird, und doch erst durch die Erfahrung aus dem Tatbestande des neuen Lebens das Bewußtsein und Erkenntnis davon entsteht. Die Wiedergeburt ist also darnach zunächst ein sittlich unbewußtes Ding, also etwas für christliches Denken äußerst Befremdliches, aber allerdings dem monistischen Grundzug der Frankschen Theologie ganz Homogenes. Um dies Befremdliche etwas abzuschwächen, wird gleich unter der Hand an Stelle der Wiedergeburt als Tatbestand deren Wirkung, oder wie Frank es ausdrückt, deren beständige Neusetzung gestellt. Zwar hätten wir damit ja sofort nur etwas neues Befremdendes, nämlich eine Geburt, die beständig sich setzt, eine fortdauernde Geburt; jedoch aus dieser beständigen Neusetzung als dem aus der Wiedergeburt folgenden Prozeß des gegenwärtigen Werdens läßt sich mit einigem Schein der Prozeß des Gewordenseins herausklauben, was aus dem Gewordensein an sich herauszuspinnen doch zu gewagt war.

---

1 A. a. O., S. 97 resp. 120. — In der zweiten Auflage, S. 114-120 flicht Frank hier eine Verteidigung ein gegen den Vorwurf, der ihm von Philippi, Kahnis, selbst Dorner und andern gemacht wird, sein Standpunkt sei viel zu subjektiv und schwankend. Mit Dorner (der ja auch, wie wir gesehen, in subjektivem Fahrwasser segelt) noch und ähnlichen könne er sich, erklärt Frank, in eine Diskussion über christliche Gewißheit und ihre Entstehung einlassen, mit andern, die ihm gar das Wort Gottes entgegenhielten statt seines subjektiven Ausgangspunktes, nicht; denn die hätten nicht einmal seine Fragestellung verstanden. Sein Eingehn dann auf Aloys Schmid (römisch-katholischer Theolog) "Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund für die Annahme der materiellen Objekte der Offenbarung" kommt darum auch mehr einer Ablenkung von dem gemachten Vorwurf als einer Verteidigung gegen denselben gleich.

Um weiter die dunkle Sache annehmbar zu machen, wird zur beliebten Ansicht von der potentiellen Wiedergeburt und der Keimlehre gegriffen. In der Taufe werde „der Samen des neuen Lebens in den Täufling gelegt," und es sei möglich, daß dieses neue Leben bei der Entwicklung des Subjekts „mit dem Eintritt bewußter Willensentscheidung des Subjekts ein bewußtgewolltes werde; doch wenn der Getaufte nicht auf die normale Entwicklung eingeht, d. h. doch fällt, stehe es so, daß doch „darum der Same der Wiedergeburt nicht alsbald verloren geht und erstirbt." Der Same, der Keim bleibt also, und dieser ist dann zweifellos die Tatsache, der sittliche Tatbestand, dessen sich der Christ bewußt wird, und von dem aus der ganze Prozeß der Erfahrung, Erkenntnis und Gewißheit ausgeht. Man könnte sich über den Zweck dieser Ausführungen täuschen, wenn Frank dann ausführt, daß die bewußte sittliche Neusetzung, welche der Christ immer wieder vollzieht, in der Art des Fortganges dem Anfang gleich sei, nämlich daß in der merkwürdigsten Weise von dem bewußten Folgerungsprozeß auf den bewußten Anfangsprozeß (denn Gleiches ist doch nur aus Gleichem zu schließen) geschloßen würde und damit als Irrtum zurückgewiesen würde, daß für den als Kind getauften Christen keine bewußte Erfahrung der dort bereits begonnenen sittlichen Umwandlung vorhanden sei. Allein, wenn es auch aussieht wie eine Rechtfertigung der Taufe, so kann ja angesichts der ganzen Frankschen Theorie gar nicht von einem solchen Interesse für ein Gnadenmittel, das von außen her auf uns wirkt, die Rede sein. Die Taufe muß hier lediglich dazu dienen, die Dunkelheit des ohne bewußt erfahrener Einwirkung plötzlich zum Bewußtsein kommenden Tatbestandes der Wiedergeburt annehmbar zu machen. Dazu dient die Taufe natürlich nicht in schriftgemäßer Fassung, sondern in grundfalscher Fassung als Setzung des Samens, als Potenz der wirklich später geschehenden Geburt, als Keim, der auch im Abgefallenen bleibt. So wird ein Doppeltes erreicht: Die Taufe legalisiert den ganzen Prozeß der Theorie der Gewißheit und hebt doch nicht zugleich ihr Prinzip auf, weil sie nicht irgend als etwas die Gewißheit und deren Gewinnung Bedingendes erscheint. Sie macht den plötzlich zum Bewußtsein kommenden Tatbestand der Wiedergeburt glaublich und hindert doch nicht, daß alle Gewißheit aus dem Subjekt durch Objekt-

setzung entwickelt werden darf. Es ist hier der Angelpunkt der ganzen Theorie der christlichen Gewißheit.

Die weitere Entwicklung, welche sich auf eine ganz schriftwidrige Lehre des Verhältnisses von Wiedergeburt und Bekehrung, sowie auf einen Mißbrauch der orthodoxen Unterscheidung von objektiver und subjektiver Fassung der Wiedergeburt und Bekehrung (als wäre erstere die objektive, letztere die subjektive) stützt, läßt sich nun schon voraussehen: Der Christ ist seiner Wiedergeburt gewiß und aus dieser Gewißheit entfaltet sich die Gewißheit der Faktoren, die sie gebildet, die Gewißheit der Trinität, selbst Gewißheit historischer Tatsachen wie des menschlichen Sündenfalls, der Menschwerdung Christi usw. Die Entfaltung ist freilich keine sehr willige, sondern nur auf dem Wege recht mühseliger Tüfteleien erfolgende, die wir freilich nicht im einzelnen verfolgen können.

Doch sehen wir auf die weitere Entwicklung. Der Christ also ist sich des sittlichen Tatbestandes der Wiedergeburt bewußt als eines neuen Menschen im Gegensatz zum alten Menschen. Er hat das Bewußtsein, sich selbst gewonnen zu haben, das Bewußtsein, daß jetzt sein Leben das rechte Zentrum hat.[2] Es ist ihm auch gewiß, daß dies von ihm gewollt wird, wie andererseits auch, daß dies durch von außen kommende Faktoren gewirkt ist; von außen, d. h. nicht etwa schriftgemäß durch die Gnadenmittel, sondern nicht in seinem bisherigen sittlichen Bestande liegend. Beweis für das letztere: Der alte Mensch kämpft ja gegen das neue Ich, also stammt es nicht von ihm. Beweis für dieses: Der Christ ist sich bewußt, daß, wenn die Impulse einer auf ihn einwirkenden, nicht ihm selbst angehörenden ethischen Macht aufhörten, das neue Ich keinen Augenblick gesichert wäre. Diese seine sittliche Umwandlung sei, um sich der kirchlichen Ausdrücke zu bedienen, sowohl Wiedergeburt als auch Bekehrung; Wiedergeburt, sofern sie durch außenliegende Faktoren bedingt ist, Bekehrung als Tat des Menschen, womit er die Wiedergeburt will, die aktive Hinkehr zu Gott. Nun aber (jetzt wird wie gewöhnlich Ebengesetztes hin und her ventiliert, um neue Sätze zu erschleichen), obschon Wiedergeburt und Bekehrung dasselbe bezeichnen, so seien sie doch nicht koordiniert, sondern subordi-

---

2 A. a. O., S. 99 resp. 122.

niert (N.B. darum handelt es sich jetzt gar nicht, sondern um die Gleichzeitigkeit) und (indem das Ordnungsverhältnis sofort vertauscht wird mit dem Zeitverhältnis) es könne kommen, daß die wiedergebärenden Impulse eine Zeitlang arbeiten, daß der Same der Wiedergeburt vorhanden ist (wieder eine Unterstellung und ein Hinschleichen von den auf Wiedergeburt hinarbeitenden Faktoren zu einer keimartig schon vorhandenen Wiedergeburt) ohne reziproke Selbsterfassung und Entwicklung zur Bekehrung. Erschlichen wird hier erstens, daß die Wiedergeburt als wesentlich eins seiend mit der selbstgewollten Bekehrung, als intellektuale und erkennende Tat gefaßt, nun der Wiedergeburt, wie er davon geredet, den Schein eines intellektualen, sittlichen Vorganges gibt; zum andern, daß doch die Wiedergeburt bestehen bleibt als nicht schon durch intellektuale Beeinflußung gewirkt, die sofort das von außen kommende Gnadenmittel des Worts (auch in der Taufe) einschließen und so dem ganzen System widersprechen würde. Wie richtig wir urteilen in bezug auf die Wiedergeburt, zeigt sich an dem wieder Zurückschwenken zu der anfänglichen Gleichsetzung von Wiedergeburt und Bekehrung, indem gesagt wird, daß da, wo die Bekehrung erst später stattfindet, „ihm die Willensregungen des in der Wiedergeburt gesetzten, aber bis dahin noch nicht zur Herrschaft gekommenen Ich von früher bewußt sind." Also eine Art von Belebung des stets vor der Bekehrung vorhandenen Keimes des neuen Ich.

Nun handelt es sich aber vor allem, als dem Angelpunkt des Systems im engsten Sinne, um die Gewißheit der Wiedergeburt. Hier ist der schwächste Punkt des Systems, denn der Beweis ist überaus schwach. Es wird einfach diktiert,[3] daß der Christ der neuen Geburt unmittelbar gewiß sei, und wird sofort, wie in Verlegenheit, die sehr selbstverständliche Bemerkung gemacht, daß von der grundlegenden Gewißheit die abgeleitete noch zu unterscheiden sei. Der ganze Beweis ist eben das Philosophem von der Selbstsetzung des Subjekts als Objekt. Das Ich setzt sich als das wiedergeborene, und da nun das Ich als Objekt der Erfahrung und das Ich als Subjekt derselben so nahe beieinander seien, brauche sich das Ich nur zu bejahen, um die Realität des Tatbestandes der Wiedergeburt auszusagen. Also eine reine tauto-

---

3 A. a. O., S. 102 resp. 126.

logische Erklärung: Der Christ ist des Tatbestandes der Wiedergeburt gewiß, weil er nicht anders kann, als sie als gewiß bejahen. Dem Beweise aber soll nachgeholfen werden durch Hinweis auf die zentrale Beschaffenheit der Wiedergeburt und auf den Gegensatz des alten Ich zum neuen. Aber wer hat denn je aus den Eigenschaften einer Sache die Gewißheit derselben erweisen wollen vor Erweis der Gewißheit der Sache selbst? Weiter aber soll in § 16 der Beweis verstärkt werden,[4] denn Frank selbst fühlt die Schwachheit desselben, wenn er erklärt: „An der Realität dessen, was er erfahren und täglich von neuem erfährt, kann der Christ allerdings nicht zweifeln, aber damit allein ist ihm die volle Gewißheit noch nicht gegeben." Sonderbar, „unmittelbar gewiß," „nicht zweifeln"—und doch noch nicht volle Gewißheit! Nun kommt die Nachhilfe. Bei dieser Gewißheit handle es sich um die Legitimation als das Berechtigte, Seinsollende und Normale. Welche Dialektik! Hängt die Gewißheit einer Tatsache überhaupt von dem Seinsollen und dem Normalen ab? Wo bleibt da die Tatsache des Sündenfalls oder des Abgefallenseins aus dem Glauben? Doch diese so befremdliche Art der Erweisung ist für Frank bei seiner prinzipiellen Stellung die einzig mögliche; denn nur so kann er dabei bleiben, aus dem Bewußtsein heraus zu operieren. Die volle Gewißheit des Tatbestandes der Wiedergeburt soll ja abhängen von dem Seinsollen usw., und zu dieser Gewißheit kann und muß nur die Vergleichung mit dem natürlichen sittlichen Bestande helfen, beileibe nicht ein Hinweis auf das Wort Gottes. Das alte Ich muß wieder seine Dienste leisten. Selbstverständlich kann es so doch nicht zum Erweis des neuen Tatbestandes als des Normalen usw. kommen, sondern (wohlverstanden, wir sprechen nur von dem, wozu das System mit seinen Sätzen berechtigt) höchstens nur zum Erweis eines relativ Höheren, worin das Subjekt Befriedigung findet, ob aber dies das absolut Seinsollende ist, ist damit nicht bewiesen. Mit Recht, erklärt Frank, berufe sich der Christ für die Normalität des realen Zustandes der erlebten sittlichen Umwandlung auf sein unmittelbares Gefühl. Dies ist das Gefühl voller Gesundheit, beruhend auf dem Bewußtsein der Kongruenz des sittlichen Bedarfs vor der Umwandlung mit dem sittlichen Empfang in der Um-

---

4 A. a. O., S. 104 f. resp. 127 f.

wandlung. Einfach: Der Mensch fühlt mit Befriedigung, daß das sittliche Ideal in ihm verwirklicht ist. Sittliches Bedürfnis habe es auch vor der Wiedergeburt gegeben, aber ohne Befriedigung, bis die volle Befriedigung in der christlichen Wahrheit kam. Wahrheit, könnten wir fragen, die verlangt doch erkennende Aufnahme, und wie stimmt das mit der ganzen Entwicklung? Aber wir verfolgen den Gang weiter. Das neue Erlebnis soll nun mit dem alten in Beziehung stehen, nämlich diesem: auch im natürlichen Menschen sei ein Widerstreit des sittlichen Lebens, und dieser sei mehr als das bloße: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Im natürlichen Menschen kämpfe auch ein niederes mit dem besseren Ich. Dieser Kampf sei ein Analogon des Kampfes zwischen dem alten und neuen Menschen, sofern das bessere Ich des natürlichen Menschen auch für sittliche Güter kämpfe. Die sittliche Gewißheit des natürlichen Menschen hierbei bilde den Anknüpfungspunkt für die mit der Wiedergeburt eintretende Gewißheit von der Realität wie Normalität und Notwendigkeit derselben. Wie der natürliche Mensch das vom besseren Ich Erstrebte als das Seinsollende mit Gewißheit angesehen habe, so der neue Mensch, nur mit viel größerer Gewißheit, seinen neuen Lebensstand. Wie früher sittliches Bedürfnis gewesen, so sei jetzt noch größeres, aber zugleich auch die Erfahrung des genügenden und befriedigenden Empfanges.

Nun, hören wir, können wir über das rein Sittliche, bei dem wir so lange stehen geblieben, hinausgehen und daran denken, daß der Mensch schlechthin sich will und Selbstbefriedigung sucht. Da sei nun allgemeine christliche Erfahrung, daß mit dem Herrschaftsantritt des neuen Ich dieser Trieb der Selbstbejahung zum Ziele gelangt sei, wo er sich selbst vollkommen genügt. Während zuvor das Sichselbstsetzen Egoismus gewesen sei, so sei dasselbe jetzt ein des Andern zur vollen Befriedigung des Ich. Wo die Selbstsucht, dieser Trieb (also nach Frank berechtigt), zur Ruhe kommt, da ist damit die Gewißheit gegeben, daß diese neue Gestalt des Ich die wahre, normale und notwendige sei (die reine Glückseligkeitstheorie, die aber zudem nicht beweist, was sie beweisen sollte. Überdies ist kein Fortschritt in der ganzen Argumentation von S. 106 an).

Mit dem Vorhergehenden ist aber der Schein erweckt, als

ruhe die Gewißheit auf dem vorangehenden Urteil des natürlichen Menschen über sittlichen Bedarf und Befriedigung und nicht in sich selbst. Da wird denn wieder gewendet, und es heißt, daß das Innewerden des sittlichen Bedarfs selbst erst wesentlich Wirkung der vom Subjekt behufs der Wiedergeburt erlittenen Impulse sei. Jetzt vertiefe sich das Bedürfnis und zeige sich die frühere Befriedigung als scheinbar, und zugleich werde die wahre Befriedigung in ihrem Anfang geschmeckt. So beruhe also die Gewißheit der Realität wie Normalität auf dem neuen Lebensstande selbst. Die sittliche Umwandlung geschehe nicht durch Initiative der natürlich sittlichen Faktoren, die reziproke Tätigkeit bei dem Zustandekommen der Bekehrung gehe von der Selbstsetzung des zuvor in ihm gesetzten Lebens aus, darum sei die Gewißheit des Lebensstandes nicht eine Kombination des Gefühls des Mangels im natürlichen Menschen mit dem Gefühl der Befriedigung im neuen, sondern das Bewußtsein des Mangels auf Grund der empfangenen Gabe kombiniert mit dem Bewußtsein des Empfangs als eine diesem Mangel entsprechende Befriedigung.

Nach dieser Konstruktion also kann keine sittliche Unbefriedigung beim natürlichen Menschen sein ohne vorhandenen Keim der Wiedergeburt. Es wird also, um doch den Verdacht des Synergismus abzuwenden, eigentlich die ganze Brücke, die zuvor das natürliche Ich bilden mußte für die Verständlichmachung der Gewißheit, abgebrochen, und plötzlich ist das neue Ich die Ursache vom Bewußtsein sittlicher Unbefriedigung. Aber damit zerfällt ja das ganze Ich des Menschen in das neue Ich, welches über das alte urteilt und erst die Einsicht über dasselbe bringt, und das alte, welches ohne das neue von mangelnder Selbstbefriedigung nichts weiß und nicht etwa durch sein Hinzutreten die Befriedigung im neuen Lebensstand und durch solche Kombination die Gewißheit von der Normalität des neuen Lebensstandes erzeugt, also nicht durch sein Konsentieren zum neuen Ich und seiner Befriedigung gleichsam den Konnex zwischen dem natürlichen und dem neuen Ich erhält. Mit diesem Zerschellen des Ichs in solcher Art zerfällt aber die ganze Franksche Theorie, deren Grundlage doch das Bewußtsein des e i n e n Ich im natürlichen wie im wiedergebornen Menschen daseiend ist.

Auf der Gewißheit des in sich selbst gewissen natürlichen Ich von seiner Einheit mit dem wiedergebornen Ich beruht doch einmal nach dieser Theorie die christliche Gewißheit, denn ohne daß das natürliche Ich die Brücke bildet zu dem Gewißheitsbewußtsein des neuen Ich, müßte nach dieser Theorie doch das neue Ich dem Subjekt so völlig als von außen aufgedrungen und darum aller Gewißheit ermangelnd erscheinen, wie ja nach Franks Einbildung das äußerliche Gnadenmittel des Worts keine Gewißheit erzeugen kann.

Darum kann es auch bei der um der Ablehnung des Synergismus willen gemachten scheinbaren Aufhebung der bisherigen Theorie, darnach das natürliche sittliche Bewußtsein bei der Entstehung der christlichen Gewißheit seine Dienste zu leisten hat, nicht bleiben, sondern sofort[5] wird wieder umgelenkt zur alten Theorie und zum Synergismus und wird nachgewiesen, daß der Prozeß der Vergewisserung nicht ein unvermittelter (nämlich in Beziehung auf den Menschen an sich), „ein magisch sich vollziehender, ohne inneres Verhältnis zu der bisherigen natürlichen Gewißheit bleibender sei." Nun wird es aber erst recht schlimm. Frank sagt: „Es geschieht demnach wohl, daß die natürliche Sehnsucht des Unbekehrten nach Stillung seines Mangels . . . . ihn veranlaßt, sich den Eindrücken der wiedergebärenden Wirkung zu öffnen." Indem er aber nun viel Größeres, als von ihm selbst ersehnt, empfängt, „so fühlt sich der ursprüngliche (plötzlich „ursprüngliche" statt des verdächtigen Worts „natürliche") Trieb und die ihm anhaftende Gewißheit bestätigt in dem, was er wollte, und doch anders, als er es wollte." „Die christliche Vergewisserung vollzieht sich eben damit, daß sie die bisherige Gewißheit umstieß und doch umstoßend bestätigte." Das alte Phrasenspiel. Tatsächlich heißt dies: Die Wiedergeburt restituiert den alten Menschen. So ist denn der natürliche Mensch fromm geworden, das Fleisch fromm, und so ist das Subjekt der Normalität der Wiedergeburt sich bewußt.

Hiermit schließt die eigentliche grundlegende Darlegung ab. Es folgt nun in § 21 die Vorbereitung der Anordnung und Gliederung, indem die christliche Gewißheit als solche geschieden wird von der daraus abgeleiteten. Hierbei wird nochmals betont,

---

5 A. a. O., S. 113 f. resp. 136 f.

daß die christliche Gewißheit nur eine unvermittelte sein könne, auch nicht etwa auf so etwas wie dem Zeugnis des Heil. Geistes beruhen könne. Das Zeugnis des Heil. Geistes sei höchstens ein begleitendes Zeugnis, was ja daraus hervorgehe, daß das Subjekt aus sich selber der Wahrheit versichert sei. Dabei weist denn Frank auch auf die Schrift (was aber ja nicht als ein Berufen auf dieselbe angesehen werden soll), die in Gal. 4, 6 u. Röm. 8, 15. f. auch das Zeugnis des Geistes nur so fassen soll. Es werde sich also sonach mit dem Zeugnis des Geistes „so verhalten, daß es nicht die letzte Instanz für die Gewißheit des Christen bildet, sondern daß es seinerseits mitzeugt, nachdem es von dem christlichen Subjekt vermöge der Vergewisserung seiner selbst als das Zeugnis des Heil. Geistes anerkannt worden ist." Also der Geist wird gütigst vom Subjekt akkreditiert—und die Schrift auf den Kopf gestellt. Aber auch der Fortgang, das Ableiten aus der primären Gewißheit, soll nun ohne die Schrift vor sich gehen. Nebenbei gesagt, das reine Gaukelspiel; denn plötzlich sind die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung, die doch nur, um dem neuen Tatbestand einen Namen zu geben, eingeführt waren, als die christlichen Wahrheiten da mit allem, was sie nach der Schrift enthalten, und woraus nun, was früher eingepackt worden ist, ausgepackt werden kann, wenn auch mit großer Mühe und vielen Tüfteleien. Um es einleuchtend zu machen, daß aus der primären Gewißheit alles abgeleitet werden kann, wird der neue sittliche Tatbestand, indem verschiedene Schriftsprüche mißbraucht werden (was aber wiederum keine Berufung auf außenliegende Autorität sein soll, sondern nur um den Namen zu gebrauchen), als Licht und Quell bezeichnet. Und nachdem es einmal Licht und Quelle genannt, ergibt sich das Übrige von selbst: „Aus der Erfahrung quillt die Erkenntnis." So muß schließlich die Schrift selbst für die lästerliche Schriftverwerfung dieser ganzen Theorie den Deckmantel bilden.

Nachdem nun noch im dritten Abschnitt des ersten Teils[6] der prinzipielle Gegensatz des neuen Ich, mit seiner Gewißheit eingeführt wurde (nämlich das alte Ich, dessen Gegensatz als relativ notwendig, aber zugleich als absolut nichtig erkennend die christliche Gewißheit Bestätigung ihrer selbst finden soll, und aus

---

[6] § 18-22, S. 126-160, resp. 154-190.

welchem Gegensatz später alle Gegensätze abgeleitet werden, wie aus der christlichen Gewißheit die abgeleitete Gewißheit von den Glaubensobjekten), kommt es im zweiten Teile des Werks, § 23—48, zur Ableitung der Glaubensobjekte, die wieder als immanente, transzendente und transeunte geschieden werden. Die immanenten Glaubensobjekte (Abschnitt I, Kapitel I, § 24—26) sind: 1.) die Sünde und Unfreiheit des natürlichen Willens, 2.) Gerechtigkeit und geistliche Willensfreiheit, 3.) Hoffnung auf Vollendung. Hieran schließt sich als Gegensatz der Rationalismus (Abschnitt I, Kapitel II, § 27—30). Als transzendente Glaubensobjekte werden aufgeführt (Abschnitt II, Kap. I, § 31—34): 1.) Realität und Persönlichkeit Gottes, 2.) Dreieinigkeit, 3.) Notwendigkeit der Sühne. Als Gegensatz wird hier der Pantheismus behandelt (Abschnitt II, Kapitel II, § 35—37). Zu den transeunten Glaubensobjekten werden gerechnet (Abschnitt III, Kapitel I, § 38—43): Kirche, Wort, Sakramente, Wunder, Offenbarung, Inspiration. Der Gegensatz ist hier der Kritizismus (Abschnitt III, Kapitel II, § 44—48). Der dritte Teil (§ 49—52) endlich bringt die christliche Gewißheit in Beziehung auf die Objekte des natürlichen Lebens, Welt usw., daran sich als Gegensatz der Materialismus schließt.

Der Grundgedanke des Frankschen Systems läßt sich kurz, wie folgt, zusammenfassen: Alle Gewißheit eines Subjekts ist Gewißheit von einem Objekt, das das Subjekt gesetzt. Diese Objektsetzung, sofern sie vom Subjekt geschieht, ist etwas Freies; aber sofern es nicht in der Willkür des Subjekts liegt, zu setzen oder nicht zu setzen, ist sie eine notwendige. Zwischen Objekt und Subjekt findet eine auf der Gleichartigkeit beider beruhende Wechselwirkung statt. Diese besteht im Getroffensein des Subjekts vom Objekt, wodurch es affiziert wird und Niederschläge vom Objekt empfängt. Diese Niederschläge sind die Erfahrung, und durch das denkende Erfassen derselben kommt es zur Erkenntnis. Indem darauf die Erkenntnis, der Begriff, verglichen wird mit dem Sein, mit der Erfahrung, kommt es zur Gewißheit. Diese ist Bewußtsein von der Übereinstimmung der Erfahrung mit der Erkenntnis. Formell ist die christliche Gewißheit jeder andern Gewißheit gleich. Zwar von der notwendigen Objekt-

setzung kann man hier nicht wie früher reden (man will den Pelagianismus usw. doch nicht zu deutlich statuieren), dennoch aber ist die Objektsetzung, d. h. daß sich das Subjekt als wiedergeboren setzt; d a (und das ist das große Dunkel voll Ungewißheit, worüber zwei dicke Bände von der Gewißheit kein Licht geben); ja das christliche Subjekt, das wiedergeborene, von dem Frank allein handelt, vollzieht die Setzung des Objekts, des neuen Ich, mit noch größerer Energie als das natürliche, „mag es nun damit Recht oder Unrecht haben;" denn mit diesem Punkt, der nun gerade der Angelpunkt der ganzen Gewißheitsfrage wäre, beschäftigt sich Frank nicht. Die Hauptsache ist nach der, wer weiß wie notwendig gemachten, e i n f a c h vorhandenen Setzung des Objekts, des neuen Ich durch das Subjekt, das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt. Hier geht's nun wieder glatt auf der Bahn der formalen Gleichheit zwischen natürlicher und christlicher Gewißheit weiter. Das Wechselverhältnis zwischen Objekt und Subjekt hat auch hier die Erfahrung im Gefolge, wohl ist es eine besondere, und die Destillation des Niederschlags der Erfahrung gibt die Erkenntnis. Die Vergleichung beider gibt die christliche Gewißheit, das Bewußtsein der Übereinstimmung des Begriffs mit dem Sein. Die besondere Erfahrung aber ist die Erfahrung der Wiedergeburt oder Bekehrung, welche eine nicht vom Subjekt, sondern von ethischen Impulsen, die aber willig vom Subjekt hingenommen werden, ausgehende Umwandlung seines sittlichen Lebensstandes ist. Dieses neuen Lebensstandes ist sich der Christ unmittelbar gewiß und fühlt ihn unmittelbar als normal und notwendig. Und wie er des neuen Lebensstandes gewiß ist, so auch dessen, daß derselbe ein vom Zentrum des Subjekts aus dem natürlichen Menschen Entgegengesetztes ist. Er wird des alten Standes als schuldbar gewiß, aber ebenso auch der Macht, die ihn unter die Schuld verhaftet (Vater), wie der Macht, die ihn von der Schuld befreit (Sohn), und auch der Macht, die ihn an den Ort der Freiheit setzt (Geist). Er wird sich also Gottes nicht nur als des persönlichen, sondern auch als des dreieinigen bewußt, wie er denn selbst solcher Fakta wie des Sündenfalls und der Menschwerdung Jesu aus dem Tatbestande der Wiedergeburt gewiß wird.

Aus allem bisher Gesagten ist klar, daß Franks System der

christlichen Gewißheit eine wundersame Verquickung von Monismus und Synergismus ist. Gemäß dem Fichteschen Philosophem von der Objektsetzung setzt sich der Christ einfach als Wiedergeborner, „mag er damit nun Recht oder Unrecht haben." Diese Frage, ob er mit Recht oder Unrecht sich als Wiedergeborenen setzt, ist der Christ ja nach dieser Theorie gar nicht in der Lage zu beantworten; denn was vor der Erfahrung des schon vorhandenen neuen Lebens liegt, kommt gar nicht in Frage. Der Christ ist der Wiedergeborene und damit gut. Das Subjekt geht in seinem Behagen an seinem natürlich-sittlichen Leben dahin, bis „diesem falschen Genügen des natürlichen Bewußtseins durch Hervortreten des neuen Lebens in der unwillkürlichen Erfahrung seiner Eindrücke plötzlich ein Ende gemacht wird." Also ist es nicht ein intellektueller, sittlicher Prozeß, sondern ein plötzliches Hervortreten mit unwillkürlichen Eindrücken. So etwas wird nur verständlich durch den monistischen Grundzug. Nun aber soll der Monismus und der Verdacht, daß die Wiedergeburt eine Art Naturprozeß ist, abgelehnt und der sittliche Charakter des Systems statuiert werden. Dies geschieht auf dem Wege des Synergismus, namentlich durch das Zurückgehen auf die natürliche Sittlichkeit und Parallelisierung derselben mit der christlichen. Synergistisch ist und bleibt die ganze Theorie trotz aller Verwahrung gegen den Synergismus.

Was soll nun das System leisten? Andere gewiß machen? Nein, dies lehnt Frank ausdrücklich ab. Gleich zu Anfang sagt er: „So soll auch die Wissenschaft von der christlichen Gewißheit nicht so aufgefaßt werden, als sei es ihre Aufgabe, jene Gewißheit von sich aus ins Dasein zu rufen und als ihr eigenes Produkt dem Subjekt, damit es sie habe, zu vermitteln."[7] Das ist konsequent. Der ganzen Art dieses Systems der christlichen Gewißheit nach kann sein Zweck nicht sein, andere gewiß zu machen. Das wäre Widerspruch mit sich selbst. Selbst nicht einmal für den, der sich als Wiedergeborenen fühlt, kann dies System etwas zur Vergewisserung beitragen wollen; denn das wäre wieder Verunreinigung der aus sich selbst geschehenden Entwicklung von außen her, und handelte es sich auch nur um die Methode, wie

---

[7] A. a. O., S. 1, resp. 2; vgl. S. 17 resp. 20; S. 21 resp. 24; S. 33 resp. 37.

man aus der Grundtatsache der Glaubensobjekte gewiß werde.

Aber wozu dies ganze System, d. h. die Darstellung? Man ist versucht, über das ganze Unternehmen, und zwar mit viel mehr Recht als Frank über die apologetisch gehaltenen Prolegomenen der alten Dogmatiker, als „ein wunderliches Verfahren für einen evangelischen Dogmatiker" den Stab zu brechen. Es hätte ja konsequenterweise das ganze System keinen andern Zweck, als daß der Verfasser sich mal seine Gewißheit aufrollt,— und da hätte es doch nicht gedruckt zu werden brauchen. Auf einen ähnlichen Einwurf antwortet Frank in seiner zweiten Ausgabe: „Wendet man dann noch ein, wie ein hervorragender, vor Jahren hingeschiedener Theolog getan, wenn es so gemeint sei, so dürfte der Nutzen gering sein, denn wer solche Erfahrung gemacht habe und in der Gewißheit stehe, brauche jenen Nachweis nicht, und wer sie nicht gemacht habe und nicht darin stehe, dem helfe es nichts, so antworte ich: Nichts weiteres begehrte ich als einigermaßen zu verstehen das wirklich Vorhandene, die tatsächlich gegebene Gewißheit. Wohl eine geringe Aufgabe, aber doch eine Aufgabe, nämlich eine wissenschaftliche."[8]—Allein in Übereinstimmung mit dem Grundzuge des ganzen Systems, der, wie wir gesehen, darin bestand, immer mit sich selbst in Gegensatz zu geraten, bekommt das System doch die vorher so energisch abgewiesene Aufgabe, nämlich die noch Ungewissen in den Stand der Gewißheit zu versetzen. Es ist hier geradeso wie in bezug auf die Schrift. Immer wird sie abgewiesen als beweisend usw. Und was sollen denn bei Frank die Schriftsprüche, wo sie mit seinen Argumentationen zu stimmen scheinen? Wozu werden sie eingeführt, wenn sie nichts beweisen sollen, nicht verleiten sollen, den Frankschen Darlegungen zuzustimmen? Dem System nun trotz allem gegenteiligen Gerede doch die oben erwähnte Aufgabe zu schaffen, dazu dienen die Ausführungen[9] über die „Erweiterung des Einzelobjekts der Gewißheit zur Befassung eines Wahrheitsganzen," über die Erweiterung des Einzelsubjekts zum allgemeinen, als dessen organisches Glied es sich weiß und dessen Lebens- und Erkenntnisinhalt es je nach dem individuellen Maße in sich aufnimmt

8 A. a. O., S. 119 f.

9 A. a. O., S. 70 ff. resp. 85 ff.

als eigenen." Einfach: Die Einzelobjekte der Gewißheit (Glaubenswahrheiten) werden zu einem System und die Einzelsubjekte (Personen) werden zu Gemeinden. „So entsteht ein gemeinsamer Fonds der Gewißheit, welcher nicht erst immer von neuem geschaffen zu werden braucht, in welchen der einzelne eintritt und welchen er handhabt als seinen eignen, in größerem oder geringerem Maße durch unmittelbare Erfahrung und Erkenntnis, aber niemals durch solche allein, daran beteiligt." Damit verbinden sich denn die bekannten Gedanken von dei Gleichartigkeit zwischen Objekt und Subjekt. Durch Übertragung auf das Feld der christlichen Gewißheit bekommt man hier fast die Vorstellung von einem in gewissen Kreisen schwebendem Gewißheitsfluidum, wovon ein Subjekt getroffen wird und nun auch die Entwicklungen des Frankschen Gewißheitssystems als Tatsache erlebt. Es ist dies in seiner Art ein Gegenstück zu den dunklen Ausführungen bei Schleiermacher über den Gemeingeist oder Geist der Gemeinde und Gemeindezeugnis.

In der weiteren Charakteristik des Buchs ist zu sagen: Unangenehm auffallend ist die von oben herabsehende Zuversicht zur absoluten Richtigkeit der Stellung und des Systems. Es macht das ganze Werk den Eindruck des mühseligen Herausspinnens (ähnlich wie bei Daub) der Einzeldinge aus einem sogenannten Prinzip. Dabei aber werden die Materien, die sich nicht schicken wollen, stetig hin und her zurechtgerückt, verbunden mit beständigem Vorrechnen und Nachrechnen, daß es alles seine Richtigkeit habe, so daß es den Eindruck erweckt, als ob es mit der Entwicklung doch nicht so ganz recht vor sich gegangen sei. Dies beständige Vor- und Nachrechnen erklärt sich eben aus dem Gefühl bei Frank von der Gebrechlichkeit der Argumentation. Beständig schwanken die Begriffe. Vermittelst Amphibolie wird eins aus dem andern. Wahrheit und Wirklichkeit gehen beständig durcheinander. Dazu wird mit bestechenden Phrasen operiert, wie: „V o r a u s setzung-Vorauss e t z u n g , die Gewißheit stieß sie um und bestätigte sie umstoßend." Das Verfahren beim Argumentieren, besonders wo er in die Enge geraten ist, besteht häufig darin, daß er sich in recht dunkeln Phrasen und Wendungen ergeht.

Daß die ganze Schrift auf den Kopf gestellt wird, ist ge-

wiß. Die Schrift soll uns als Gottes Wort gewiß machen, aber nach Frank machen wir die Schrift gewiß als Gottes Wort. So kann natürlich nach ihm die Wiedergeburt mit ihrer Gewißheit nicht vom Wort ausgehen. Der Grundfehler aber ist die ganz unzulängliche Ansicht Franks von der Schrift, daß sie nur moralisch, aber nicht übernatürlich wirken soll. Aber auch die Geschichte wird auf den Kopf gestellt. Gemäß der Hervorhebung der sittlichen Seite der Wiedergeburt und Zurückstellung der intellektuellen soll auch der sittliche Gegensatz, der Rationalismus mit seiner Selbstgerechtigkeit, der erste sein. Tatsächlich war der Ebionitismus mit Leugnung der Gottheit Christi das erste; der Rationalismus und Pantheismus traten erst viel später auf. Frank will sich auf den neuen Rationalismus berufen und übersieht, daß dieser nicht mit der Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit, sondern mit dem Grundsatz, daß die Vernunft Maßstab der Wahrheit sei, begann.

Es möge noch bemerkt werden, daß das System der christlichen Gewißheit eine wahre Musterkarte von philosophischen Anleihen darbietet. Frank tadelt an Schleiermacher, daß er Lehnsätze aus andern Disziplinen entnommen habe, aber er selber hat es keineswegs besser gemacht. Um seine Theorie zu gründen und zu stützen, entlehnt er von den verschiedensten Philosophen, von Fichte (das Für-uns-sein der Objekte, Gewißheit durch Selbstsetzung), bei Kant (die Ideen, die Schranke der Skepsis auf sittlichem Gebiet), bei Plato und andern. Dabei ist, wie auch Cremer tadelt,[10] die Frage nach der Entstehung der christlichen Gewißheit nur gestreift, aber nicht gelöst. Auch hat dieser Vorbau vor der Dogmatik, so sehr er mancherseits gerühmt wird, so heftig auch darin die Prolegomenen unserer Alten angegriffen werden, doch nicht vermocht, dieselben aus dem Felde zu schlagen.

Besonders bei den Theologen, die sich dem konfessionellen Luthertum noch mehr als Thomasius, v. Hofmann und Frank zuwandten, finden wir, daß sie auch wieder in den Prolegomena auf den Wegen der alten Dogmatiker wandeln, wenn auch nicht immer ganz in ihrem Geiste. Das sehen wir bei Friedrich Adolf Philippi (geb. 1809 zu Berlin von jüdischen Eltern, 1829 getauft, 1851 Prof. in Rostock, † daselbst 1882 nach segens-

10 Vgl. Handbuch der theol. Wissenschaften, I Aufl., B. 2, S. 612.

reicher Wirksamkeit.) Sein Hauptwerk: „Kirchliche Glaubenslehre," 1854 ff., 2. Aufl. 1864 ff., wonach wir zitieren. Seine Prolegomena[11] ähneln denen unserer Alten sehr. Er behandelt in Kapitel I derselben Religion, Offenbarung, Glaube, Glaubenslehre und in Kapitel II Schrift, Kanon, Inspiration und Auslegung. Wenn man von Franks System der christlichen Gewißheit, in dem wahrlich gar „manches einfacher gefaßt und verständlicher ausgedrückt sein könnte,"[12] zu Philippis Prolegomena übergeht, wird man in mehr als einer Weise recht angenehm berührt. Man merkt doch da recht deutlich, daß man in der Vorhalle einer christlichen Dogmatik und nicht etwa im Vorsaal eines naturwissenschaftlichen oder philosophischen Werkes sich befindet. Anstatt der gekünstelten, hin und her wiegenden, von oben herab diktierenden Art der Darstellung bei Frank finden wir bei Philippi eine klare, deutliche und sachliche Darlegung der Materien. Auch steht Philippi nicht an, was man ihm gewiß hoch anrechnen muß, das in seiner ersten Auflage als nicht schriftgemäß von ihm Erkannte zurückzunehmen und zurechtzustellen; und so nimmt er in der zweiten und noch mehr in der dritten Auflage eine weit positivere, schriftgemäßere Stellung, namentlich zur Schrift selbst, ein als in der ersten Auflage.

Philippi geht bei der Abhandlung des ersten Punktes in § 1, Religion, mit gutem Recht vom Christentum aus und gibt dabei die recht annehmbare Definition: „Das Christentum ist die durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ruhend auf der durch Christum wiederhergestellten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen." Vermittelt ist diese den Menschen allein durch die in Tat und Wort bestehende Offenbarung Gottes an die Menschen. Diese besteht in der Tat der Versöhnung und Geistesmitteilung, sowie in dem diese Tat bezeugenden Heilswort. Philippi reißt also nicht, wie dies von den Neueren meist geschieht, Schrift und Offenbarung auseinander und tritt demgemäß auch für Wunder und Weissagung im Sinne der Schrift ein.

Als Sitz des Glaubens, der nach ihm „Annahme des Gotteszeugnisses," „gottgewirkte Bejahung der Gottesoffenbarung von

11 B. I, S. 1-340.

12 Handbuch d. theol. Wissenschaften, II Aufl., B. 3, S. 39.

seiten des Menschen;"[13] was doch heißt: Gott wirkt den Glauben durch die Schrift, bezeichnet Philippi im Gegensatz zu Schleiermacher das innerste Zentrum der geistigen, bewußten, freien Persönlichkeit oder das Herz des Menschen. Er stimmt also hier ganz mit den alten Dogmatikern, besonders Gerhard. Das Gefühl will Philippi überhaupt nicht[14] in bezug auf Glauben mit Erkennen, welches das erste, und Wollen auf eine Linie gestellt wissen, sondern erklärt das Gefühl der Lust, Freude usw. als naturgemäße, eng damit verbundene Folge des religiösen Lebens, worin wir ihm beipflichten.

Doch weicht Philippi entschieden von den altlutherischen Dogmatikern im nächsten Punkte ab; denn er bezeichnet es als Aufgabe der systematischen Theologie:[15] „Den Inhalt der christlichen Religion, wie derselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjekts gesetzt ist, zu reproduzieren." Wenn Philippi damit leider auch in die Reihen der Theologen tritt, die die Dogmatik aus dem christlichen Bewußtsein aufbauen wollen, so ist doch noch zwischen ihm und Leuten wie Frank, v. Hofmann usw., wie wir sehen werden, ein großer Unterschied. Mit dem Schöpfen aus dem christlichen Bewußtsein wird bei ihm kein rechter Ernst gemacht. Es regiert sein System nicht in entscheidender Weise. Er erklärt ja sofort, daß die christliche Heilserfahrung nur eine Wiederspiegelung der objektiven Gottesoffenbarung selber sei, daß bei der Entwicklung als oberster Grundsatz oder formales Prinzip von vornherein feststehe, daß die gesamte Gottesoffenbarung in unbedingtem Glaubensgehorsam anzunehmen sei. Es seien daher auch Lehren, die sich nicht aus der Heilserfahrung ableiten ließen, z. B. Engellehre, im Gehorsam gegen Gottes Wort in der Dogmatik darzustellen.

Da nun die Idee der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, die der Dogmatiker nach Philippi aus seiner Heilserfahrung zu entwickeln hat, zurückweist auf eine Störung und weiter zurück auf eine ursprüngliche Gottesgemeinschaft, aber zugleich auch vorwärts weist auf die subjektive Aneignung und Vollendung derselben, so ergibt sich für Philippi folgende Gliederung der Dogmatik: 1. die ursprüngliche Gottesgemeinschaft, 2, die Stö-

---

13 A. a. O., S. 47 ff.
14 A. a. O., S. 55 ff.
15 A. a. O., S. 103 ff.

rung derselben, 3. die objektive Wiederherstellung derselben durch Christum, 4. die subjektive Zueignung und 5. die zukünftige Vollendung der zugeeigneten Gottesgemeinschaft.—Es ist also, wie Philippi selber zugibt, wesentlich die althergebrachte Einteilung.

Wie sich die Gliederung von Philippis Glaubenslehre wesentlich in den Bahnen der alten Dogmatiker bewegt, so ist auch seine Ausführung über das Fundamentale (obschon er es vermeint) keine Verbesserung der alten Dogmatiker in bezug auf ihre Unterscheidung von *articuli fundamentales et non fundamentales.* Aus der zentralen Fundamentallehre, der Lehre vom Versöhnungstod Christi, setzen sich nach Philippi ein Teil Lehren heraus, die er peripherische Fundamentallehren nennt. Diese sind es teils unmittelbar (Erleuchtung, Erhaltung), teils mittelbar (Anerschaffung des Ebenbildes, Fall, Gericht), auch können sie es sein an sich oder ergänzend. Ergänzende Lehren nennt Philippi diejenigen Lehren, die nicht aus dem christlichen Bewußtsein abgeleitet werden können, sondern einfach aus der Schrift, dem formalen Fundament, entnommen werden müssen.—Es zeigt sich also hier die Unzulänglichkeit des christlichen Bewußtseins als Quelle für die Dogmatik. Historische Fakta irgendwelcher Art wenigstens lassen sich aus einer Idee nicht ableiten und die anderen Lehren werden auch nur darin gefunden, weil sie zuvor anderswo, in letzter Instanz in der Schrift gefunden wurden. Daß man trotzdem bei dieser Art des Theologisierens verharrt, hat neben der Sucht nach Wissenschaftlichkeit seinen Hauptgrund darin, daß man eben auf diese Art dem entgehen will, die Schrift, wie als Norm, so auch als Quelle anzunehmen. Man kann sich daher nur wundern, daß Philippi, der doch ausdrücklich erklärt, daß der Schrift in allen ihren Teilen Glaubensgehorsam gebühre, nicht diesen, gelinde gesagt, nutzlosen Umweg des mühevollen Theologisierens aus dem christlichen Bewußtsein aufgegeben hat.—Wie nun, erklärt Philippi weiter, von einem Kern der Fundamentallehren aus sich kirchlich und bekenntnismäßig die Lehren entwickelt hätten und so der Unterschied von entwickelten und unentwickelten Lehren zu machen sei, so genüge für den naiven Glauben dieser Kern der Lehren oder nur das Zentrum davon zum Heile, während die Kirche selbst das entwickelte Bekenntnis zu ihrem Bestande nötig habe. So be-

gründe der Unterschied des unentwickelten und entwickelten Fundamentellen zugleich den Unterschied des heilsnotwendigen und kirchennotwendigen Fundamentellen. Hiermit soll eben die wesentliche Verbesserung der alten Dogmatik in bezug auf die Fundamentalartikel gegeben sein. Von allem andern abgesehen, ist von einer Verbesserung nicht die Rede. Philippi muß ja sofort zugeben, daß eins ins andere übergeht, und daß wohl nicht die Unkenntnis mancher Lehren, wohl aber ihre Leugnung heilsgefährlich sei, also gerade dasselbe, was die alten Dogmatiker in bezug auf ihre sekundären Fundamentalartikel sagen. Während das genaue Mindestmaß der zur Erlangung des Heils notwendigen Erkenntnis nicht gut festzustellen ist, so ist doch auf der andern Seite dies gewiß, daß eine göttliche Wahrheit, die einmal aus der Schrift erkannt worden ist, ob groß oder klein, nicht unbeschadet des Glaubens geleugnet werden kann.

Den ersten Paragraphen von Kapital II seiner Prolegomena druckt Philippi in seiner zweiten Auflage aus der ersten unverändert ab, fügt demselben aber einen sehr bedeutsamen Zusatz hinzu. In demselben stellt er das in erster Auflage Gesagte wesentlich zurecht. Während er in der ersten Auflage „die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjekts" als Quelle der Dogmatik bezeichnet (was er aber dahin verstanden haben wollte, daß sie Quelle der Dogmatik, aber nicht Quelle des Glaubens sei) und die Schrift nur Norm der Dogmatik sein läßt,[16] erklärt er in dem Zusatz unumwunden, daß er unter Kirchenwort nur das gepredigte und gehörte Schriftwort verstanden haben wolle, und daß dies Schriftwort, wie Norm, so auch einzige Quelle aller Heilserkenntnis sei.[17] Er beklagt es sogar in der dritten Auflage, daß Dr. Walther ihn in seiner zweiten Auflage von Baiers Kompendium in bezug auf diesen Punkt noch immer unter die Antithetiker zählt. Unter Wahrung dieser beiden Punkte nun, daß das Kirchenwort nichts Selbständiges neben der Schrift und daß diese alleinige Quelle und Norm der Erkenntnis sei, meint Philippi, dem wissenschaftlichen Zeitbedürfnis Rechnung tragen und bei dem Dogmatisieren aus dem christlichen Bewußtsein heraus bleiben zu dürfen. Konse-

---

16 A. a. O., S. 184.

17 A. a. O., S. 191 f.; 201 f.; 325.

quenter nach seiner Stellung in der zweiten Auflage und besser wäre es gewesen, das Theologisieren aus dem christlichen Bewußtsein ganz über Bord zu werfen.

Schon in der ersten Auflage bezeichnet Philippi schriftgemäß in Übereinstimmung mit den alten Dogmatikern das innere Zeugnis des Heil. Geistes als das, was dem Christen die Schrift als Gottes Wort gewiß macht. Es sei hierbei auf den großen Unterschied zwischen Philippi und vielen Neueren aufmerksam gemacht. Philippi wie auch Frank weisen, da sie vom Zeugnis des Heil. Geistes reden, auf Strauß, der dieses die Achillesferse des protestantischen Systemes nennt,[18] während aber Frank[19] deutlich zeigt, daß ihm der Ausspruch zu Wunsch kommt, da ja nach ihm der Christ der Wahrheit allein aus sich selbst gewiß ist, so nimmt Philippi entschieden Stellung dagegen und erklärt, Strauß rede da eben wie ein Blinder, der den Sehenden eines Zirkelschlußes bezichtigt, weil er behaupte, die Sonne leuchte, da er ja in ihrem Lichte sehe.[20] In bezug auf den Kanon, worüber er des längeren handelt,[21] nimmt Philippi den späteren Dogmatikern (Quenstedt) gegenüber die Stellung der älteren (Chemnitz) ein, doch will er für sich den Hebräerbrief und die Offenbarung den Homologumena gleichstellen.

Wenn auch nicht ganz korrekt, so steht Philippi auch in bezug auf Inspiration[22] bei weitem orthodoxer als die Neueren sonst. Sein Theologisieren aus dem Bewußtsein bringt es mit sich, daß er anfänglich die Inspiration als etwas der Erleuchtung Analoges hinstellt. Aber er bezeichnet sofort[23] die Inspiration als höchsten oder absoluten Grad der Erleuchtung, führt den Unterschied beider aus und bezeichnet denselben als einen spezifischen und nicht nur graduellen.[24] Während er in der ersten, resp. zweiten Auflage die Möglichkeit eines Irrtums in geringen Dingen nicht *a priori* ausschließen wollte,[25] aber damit keineswegs die Tatsächlichkeit eines solchen konstatieren wollte, so erklärt

18 Glaubenslehre, B. I, S. 136.
19 System der christl. Gewißheit, B. I, S. 116.
20 A. a. O., S. 130.
21 A. a. O., S. 135-170.
22 A. a. O., Kap. II, § 2, S. 205-324.
23 A. a. O., 206 f.
24 A. a. O., S. 221 f. u. S. 321.
25 A. a. O., S. 235.

er in der dritten Auflage,[26] daß auch die Möglichkeit eines Irrtums in Nebendingen auszuschließen sei.

Philippi sucht dann in bezug auf Inspiration drei verschiedene Entwicklungsphasen, die historische oder gesetzliche, die prophetische und die apostolische zu unterscheiden,[27] je nach der verschiedenen Art, wie Gott sich offenbart habe im Alten und Neuen Testamente, einmal als der mehr außen stehende, dann als der schon mehr in das Subjekt eingetretene und endlich in der apostolischen Inspiration als höchstem Grade als der mit dem Menschengeist sich vollständig geeinigt habende. Doch muß Philippi selbst konstatieren, daß sich diese Unterscheidung nicht strikte durchführen läßt, also hinfällig ist. Philippi verwechselt offenbar die verschiedenen Arten der Offenbarung mit der Inspiration. Von dieser seiner Inspirationstheorie aus rügt er nun an der sonst korrekten Darstellung der alten Dogmatiker, daß sie durch die Gleichnisse, die sie gebraucht hätten, es zu sehr verwischt hätten, daß die inspirierten Schreiber nicht blinde und willenlose, sondern bewußte und selbsttätige Organe des Heil. Geistes gewesen wären.[28] Er will aber keineswegs nur eine bloße Assistenz des Heil. Geistes bei der Verabfassung der Schrift lehren, sondern mit den alten Dogmatikern eine wirkliche Inspiration, mit denen er stimme, nur daß er eine andere Theorie zur Erklärung der Inspiration habe. Doch käme es ihm auf die Theorie nicht an, wenn nur bestehen bliebe, daß die kanonische Schrift von Anfang bis Ende vom Geiste Gottes eingegebene, untrügliche Offenbarung Gottes an die Menschheit oder das wahrhaftige Wort Gottes selber sei und bleibe. Dabei will aber Philippi, obwohl er eine Real- wie Verbalinspiration annimmt, zwischen Wort- und Wörterinspiration scheiden und sagt:[29] „Indem wir die Wortinspiration der Heil. Schrift verteidigen, wollen wir aber damit keiner Wörterinspiration das Wort reden." Philippi meint wirklich, eine solche Unterscheidung machen zu können und dieselbe des Schrifttextes wegen halten zu müssen, weil man sonst keine Textveränderungen, die doch vorhanden seien, zugeben dürfe.

---

26 A. a. O., S. 279.
27 A. a. O., S. 223 ff.
28 A. a. O., S. 234 ff.
29 A. a. O., S. 245 f.

Den Beschluß der Einleitung Philippis bildet eine kürzere Abhandlung über die Deutlichkeit der Schrift und ihre Auslegung,[30] worauf dann noch über die Anordnung gesagt wird, daß in der Behandlung der einzelnen Glaubenslehren erst die Aussage der erleuchteten Vernunft, dann die Kirchenlehre und zuletzt nicht als unterste, sondern als höchste Quelle die Schrift zu Wort komme.

Wir haben es also bei Philippi zwar der Form nach, aber nicht tatsächlich mit einer Darstellung der Dogmatik aus dem christlichen Bewußtsein zu tun; denn während sonst die Neueren es knapp zur Anerkennung der Schrift als Norm bringen, erklärt sie Philippi als höchste Quelle wie Norm. Der Umstand aber, daß er, trotzdem er die Schrift als letzte Quelle bezeichnet, bei der immerhin bedenklichen Methode des Theologisierens aus dem christlichen Bewußtsein heraus beharren will, bringt es mit sich, daß er nicht überall ganz korrekt redet, z. B. auch in bezug auf Inspiration, und daher vielfach so verstanden wird, als lehre er nur eine graduell von der Erleuchtung unterschiedene Inspiration; wie er selbst schon[31] sich gegen diesen Vorwurf zu verteidigen hat.

Was die in den Prolegomena behandelten Lehrstücke anlangt, so wandelt auch Karl Fried. Aug. Kahnis (geb. zu Greiz 1814, Prof. in Leipzig 1850, † 1888; dogmatisches Werk: „Die luth. Dogmatik historisch-genetisch dargestellt," 1. Ausg. 1861-68, 3 Bde., 2. Ausg. 1874-75, 2 Bde.) in den alten Bahnen, aber die einfache Darlegung der Prinzipien, wie sie sich bei den alten Dogmatikern findet, erscheint ihm ungenügend. Die Prolegomena hätten, erklärt er, die Lehrprinzipien nicht nur darzulegen, sondern auch zu beweisen; so sei das Formalprinzip der alleinigen Autorität der Schrift aus dem Wesen des Christentums und dies aus dem Gange der Bundesoffenbarung und seine Wahrheit aus der Religion im allgemeinen zu beweisen. Kahnis will, wie auch der Zusatz zum Titel seines Werkes „historisch-genetisch dargestellt" anzeigt, sein System aus dem Stoff (Religion, Wort Gottes, Kirchenglaube) herauswachsen laßen. Dies ist (Kahnis selbst gibt es zu) ein gar weiter Weg (er nimmt B. I

30 A. a. O., S. 325 ff.
31 A. a. O., S. 221 f.

u. II der ersten Ausgabe in Anspruch) und ein im Grunde verkehrtes Beginnen, ein Wandeln auf Schleiermacherschen Wegen. Dazu bringt diese Darstellungsweise Wiederholungen mit sich. So ist z. B. die Einleitung zum eigentlichen System im 3. Bande nur eine gedrängte Wiederholung der vorhergehenden Bände. Darum hat wohl auch Kahnis in seiner zweiten Ausgabe (wonach hier dargestellt) seine Anordnung geändert und teilt einfach in Prolegomena und Glaubenslehren ein.

Zum Eingang handelt Kahnis vom Begriff und von der Methode der Dogmatik.[32] Dogmatik definiert er da als Wissenschaft von den Dogmen und Theologie als das „wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche." Da verwundert es nicht, daß ihm die Erklärung der alten Dogmatiker, *theologia est habitus practicus,* als eine „einseitige" nicht behagt. Besonders solchen gegenüber, die eine konfessionslose Glaubenslehre darzubieten versucht haben, stellt sich Kahnis auf den Standpunkt, daß die Dogmatik als Wissenschaft von den Dogmen einer Bekenntniskirche angehören müsse. Wiewohl seine Dogmatik eine lutherische sein soll, und er sich hier deutlich gegen die Union ausspricht, will er doch nicht voll und ganz für das orthodoxe Luthertum eintreten. Eine Dogmatik der Art erscheint ihm als ein „scholastischer Anachronismus," in welchen, nebenbei gesagt, Kahnis nicht fällt, denn er weicht nicht unerheblich von der genuinen lutherischen Lehre ab, z. B. auch darin, daß er die Schrift nicht ganz uneingeschränkt die Quelle aller Dogmatik sein läßt. Als Prinzipien nämlich, aus denen die Dogmatik durch Entwickeln und Beweisen aufzubauen sei, führt er zwei auf, als Prinzip des Entwickelns das Materialprinzip der Rechtfertigung und als Prinzip des Beweisens das Formalprinzip der Schrift. Doch will er, wie er später[33] ausführt, es nicht so verstanden haben, daß tatsächlich alle Lehren aus der Rechtfertigung abzuleiten seien. Die Methode, die er nun beim Aufbau der Dogmatik verfolgt, ist, wie schon berührt, die historisch-genetische. Auf diesem Wege will er seine Prinzipien entwickeln und zugleich beweisen. Dabei geht er von der Geschichte der lutherischen Dogmatik aus, um den Boden für den Aufbau, wie er sagt, zu

---

32 2. Ausg. § 1, S. 3-13.

33 § 8, 4.

gewinnen; vor allen Dingen aber doch um die lutherischen „Glaubenslehren als etwas Gewordenes und Werdendes" erscheinen zu laßen. Die folgenden Paragraphen[34] bringen hierauf eine recht eingehende Geschichte der lutherischen Dogmatik.

Die nun folgende Ausführung über das Wesen und die Wahrheit der Religion, des Christentums und des Kirchenglaubens soll also den Beweis für die dogmatischen Prinzipien liefern. Doch ist es mit dem Beweis, wie es nicht anders zu erwarten war, schwach bestellt. Nachdem nämlich Kahnis vom Wesen der Religion gehandelt, bringt er zum Beweis für die Wahrheit derselben die althergebrachten philosophischen, immerhin unzulänglichen Beweise für das Dasein Gottes und plagt sich mit der Bejahung der Fragen nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Offenbarung seitens Gottes an die Menschen ab.[35] Wie gebrechlich, so bedenklich ist diese Art des Verfahrens, denn sie räumt schließlich der Vernunft und dem Vernunftargument in Religionssachen die letzte Entscheidung ein.

Ähnlich wie in bezug auf Religion verfährt Kahnis im folgenden Paragraphen über das Christentum.[36] Das Wesen des Christentums wird aus einem Gange durch die Schrift und einer kurzen Darstellung ihres Inhalts entfaltet, wobei unter anderm die Verabfaßung des Pentateuchs durch Mose in Frage gezogen wird, und hierauf die Wahrheit desselben durch die bekannten Beweise (geschichtlichen, philosophischen und praktischen) zu erweisen gesucht. Es folgt sodann im nächsten Paragraphen[37] als drittes grundlegendes Stück die Darlegung des Kirchenglaubens vermittels eines kurzen Überblicks über die Kirchen- und Dogmengeschichte, die ähnliche Tendenz wie die anfangs gebrachte Geschichte der lutherischen Dogmatik hat.

Nachdem so der Grund gelegt ist, wobei, wie Kahnis selber bemerkt, er dargetan habe, „daß, wie die lutherischen Glaubenslehren Produkte einer Entwicklung sind, dieselben auch entwicklungsfähig sind," geht er im Abschnitt über Protestantismus und Luthertum,[38] in welchem er den Protestantismus etwas weit als

34 § 2-4, S. 13-98.
35 § 5, S. 98-136.
36 § 6, S. 136-208.
37 § 7, S. 208-228.
38 § 8, S. 228-254.

eine durch alle Zeiten der Kirche hindurchgehende und in der Reformation gipfelnde Richtung bezeichnet, deren Wesen in dem Grundsatz liege, daß die Kirche das Richtmaß ihres Glaubens und Lebens im Evangelium habe, welches Wesen sich den drei Momenten des Christentums gemäß in Proteste gegen ein dreifaches Verderben der Kirche in drei Prinzipien, dem Schrift-, Heil- und Kirchenprinzip ausgesprochen habe—besonders auf das protestantische Schriftprinzip ein. Er bestreitet dabei, daß die Formel, *sola auctoritas scripturae sacrae,* daß also die Schrift einzig und allein Glaubensartikel zu stellen habe, das lutherische Schriftprinzip genau bezeichne. Dasselbe sei vielmehr nur dies, daß die Schrift die alleinige Norm des Kirchenglaubens sei, den der Protestantismus als auf der kirchlichen Glaubens- und Lehrtradition aufgebaut voraussetze. Es ist also recht deutlich abgelehnt, daß die Schrift die einzige Quelle der Theologie sei. Es soll eben der theologischen Wissenschaft der Spielraum möglichst groß gemacht werden. Dasselbe Bestreben zeigt sich bei Kahnis auch in der Abhandlung über die Bekenntnisse, auf die er hier eingeht. Das regulative Ansehen derselben erstreckt sich nach ihm nur auf ihre Glaubenssubstanz, nicht auf die theologische Fassung, denn die theologische Entwicklung dürfe dadurch nicht beeinträchtigt werden. Von einer Verpflichtung auf die Symbole, weil sie mit der Schrift übereinstimmen, will er daher nichts wissen. Dabei würde seiner Meinung nach das Luthertum erstarren, während in der Einheit des kirchlichen Ansehens der Symbole (d. h. wie er sie ansieht) und der fortschreitenden Theologie unter der Aegide des Schriftprinzips (Schrift nur Norm) die Lebensfähigkeit des Protestantismus liege. Gerade dies aber hat ihn, wie vor Augen liegt, schier ums Leben gebracht.—Der übrige Teil des Paragraphen behandelt sodann das protestantische Heils- und Kirchenprinzip, woran sich eine Abhandlung über die reformierte und lutherische Kirche schließt, die in einer Aussprache gegen die Union beider ausläuft. Die von ihm gegen die Union angeführten Gründe sind wenig zu billigen, vor allem aber fehlt bei ihm der Hauptgrund Luthers gegen die Union.

Zur Schrift[39] nimmt Kahnis eine recht freie Stellung ein, eine, wie er es ausdrückt, „welche von dem Offenbarungsinhalt

---

[39] § 9, S. 254-301.

der Schrift die menschliche Hülle unterscheidet." Er handelt zuerst vom Kanon der Schrift, wobei er verschiedentlich in bezug auf einzelne Schriften seine Zweifel äußert und die Möglichkeit, daß zweifelhafte Schriften im Kanon sich befänden, betont. Daß die Schrift inspiriert sei, will er festgehalten haben, aber von der alten Inspirationslehre urteilt er, daß sie kaum noch einen Vertreter habe und mit Recht gefallen sei.[40] Nach ihm ist „Inspiration der Beistand, welchen der Heil. Geist den Zeugen alten und neuen Bundes bei der schriftlichen Darstellung leistete." Dazu macht er noch einen Unterschied zwischen der Inspiration der Apostel und Propheten, sodann der Verfaßer der poetischen und didaktischen Schriften und endlich der Geschichtsschreiber, bei denen der Beistand der geringste gewesen sei. Bei ihnen soll nur die vom Geist durchdrungene Erinnerung die Quelle gewesen sein, so daß z. B. das Göttliche in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes nur in ihrem Inhalt und dem Geiste der Darstellung zu suchen sei. Hierauf wird von den Eigenschaften der Schrift gehandelt und von der *auctoritas causativa* der Schrift geredet, aber doch nicht voll im Sinne der alten Dogmatik, was aus dem Vorhergehenden wie daraus zu ersehen ist, daß er auch den bei den Neueren so beliebten Unterschied zwischen Schrift und Wort Gottes macht.

Der hierauf folgende Schlußparagraph der Einleitung, „Lehrbau der lutherischen Dogmatik,"[41] ist im großen und ganzen wie die Einleitung in Band III der 1. Ausgabe ein Resümee des soweit Entwickelten. Aufgabe der Prolegomena ist darnach, Begriff und Methode der Dogmatik zu bestimmen, den Grund zu legen und das Schriftprinzip darzustellen. Wie da einerseits wohl das Dogmatisieren aus dem christlichen Bewußtsein als Irrweg abgewiesen wird, so aber auch als Irrweg andererseits der abstrakte Protestantismus, wie Kahnis das Anerkennen der Schrift als alleinige Autorität bezeichnet. Wonach es denn nicht allzuviel besagt, wenn hierauf von der *auctoritas causativa* und *normativa* der Schrift geredet wird.

Die ganze Einleitung geht also darauf hinaus, eine wissenschaftliche Theologie zu rechtfertigen, die Laien gegenüber, „die

40 A. a. O., S. 288.

41 § 10, S. 302-314.

zu gebunden sind, um im Schriftwort menschliche Elemente anzuerkennen," eine freiere Stellung zur Schrift einnimmt und weniger auf das Schrift w o r t , sondern mehr nur auf den Offenbarungsinhalt derselben achtet, um eben nicht zu sehr im systematischen Aufbau der Dogmatik und in der Weiterentwicklung der Glaubenslehren behindert zu sein, wie denn auch Kahnis es so oft in der Einleitung hervorhebt, daß er die lutherische Kirchenlehre nicht als etwas Fertiges und Festes ansieht, sondern als etwas Gewordenes und Werdendes.

Etwas Neues in bezug auf die Prolegomena will auch H e i n r i c h V o i g t (geb. 1821 in Oldenburg, 1864 Prof. in Königsberg) in seiner Fundamental- Dogmatik (1874) bringen. Im Einleitungsparagraphen seines Werkes erklärt er die bisherigen Prolegomena insgesamt für unzulänglich und zwar vor allem deshalb, weil sie wegen Raummangel die einschlägigen Fragen nicht haben genügend behandeln können. Dazu sei eine von der eigentlichen Dogmatik getrennte Behandlung erforderlich. Doch bietet sein 684 Seiten starkes, prolegomenisches Werk wenig Neues. Voigt schließt sich, wie schon oben bemerkt, stark an die alte Prolegomenengestalt an, nur daß er im einzelnen oft sehr in die Breite geht, z. B. hat er 22 Seiten über die Etymologie des Wortes *religio*. Als Aufgabe der Fundamentaldogmatik bezeichnet er die Kritik der verschiedenartigen Auffassungen der dogmatischen Fundamentalwahrheiten behufs Sichtung derselben und die Apologetik dieser Wahrheiten. Also durchaus nichts Neues.

Der erste der vier Abschnitte seines Werkes handelt von der Religion im allgemeinen.[42] Nach der erwähnten, längeren Untersuchung über *religio* erklärt er[43] ganz recht, daß das Wesen der Religion nicht aus der Etymologie des Worts, noch aus einem Vergleich der verschiedenen Religionen, wie Schleiermacher es wolle, abzuleiten sei, aber er will es auch nicht aus dem Christentum, das etwas Werdendes sei, herleiten, sondern aus einer Betrachtung des Lebens Jesu selbst. Er verwechselt da das Christentum, wie es in der Schrift als vollkommen offenbart ist, mit dem, wie es sich im Leben zeigt. Das Ganze birgt eine Zurück-

42 § 2-8. S. 9-172.

43 § 3, S. 30 ff.

stellung des Worts in sich und ist ein Stück Schleiermacherschen Erbes, wie er denn auch, nur nicht mit Ausschluß der andern Geistesfunktionen, den ursprünglichen Sitz der Religion ins Gefühl legt und diesem die Priorität zuschreibt.[44] So will er auch die geistige Anlage, das angeborene Gottesbewußtsein, in der die Religion ihren Quell hat, vor allem aufs Gefühl, nicht aber auf die Erkenntnis beziehen.[45] Die übrigen Paragraphen dieses Abschnittes handeln von den verschiedenen irrigen Gestaltungen der Religion, ihrem Verhältnis zur Philosophie, gegen die er sich ablehnend verhält, und von der Einteilung der Religionen.

Im Gegensatz zu unsern alten Dogmatikern, die die angeborene Gotteserkenntnis als ein tatsächliches Wissen von Gott ansehen, erklärt Voigt zu Anfang des zweiten Abschnittes, „die geoffenbarte Religion,"[46] dieselbe nur für den angeborenen, sicheren Takt, vermittels dessen der Mensch bei der Betrachtung der Welt zur Erkenntnis, daß ein Gott sei, gelange.[47] Er sucht dies auch durch die Schrift zu stützen, weist aber die wichtige Stelle Röm. 2, 15 als nicht hingehörend zurück. Wie es mit Hilfe dieses angeborenen Taktes bei der Weltbetrachtung zu der natürlichen, ungenügenden Gotteserkenntnis im Heidentume komme, so soll es ähnlich im Bereich der geoffenbarten Religion sein. Auch hier seien Manifestation und Erleuchtung zu unterscheiden.[48] Es tritt aber dabei gar nicht klar hervor, ob diese Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung gewirkt wird, oder unabhängig davon ist, was doch in bezug auf die Offenbarung im Wort, wovon kaum geredet wird, sondern immer nur von der Offenbarung in der Tat, sehr wichtig ist. Im übrigen bringt dieser Abschnitt die gewöhnlich bei der geoffenbarten Religion behandelten Stoffe, z. B. Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, Offenbarung und Vernunft, Judentum und Christentum, Katholizismus und Protestantismus, lutherische und reformierte Kirche.

Als unschätzbarer Gewinn der neueren Theologie wird dann im dritten Abschnitt, „die Urkunde der geoffenbarten

---

44 § 4, S. 64 ff.
45 § 5 Ursprung d. Rel., S. 96 ff., 102f.
46 § 9-17, S. 173-480.
47 § 9, S. 179 ff.
48 § 10, Von der übernat. göttl. Offenbarung, S. 189 ff.

Religion,"[49] gepriesen, daß man in der Schrift nicht mehr die göttliche Offenbarung, sondern nur die Urkunde davon sähe. Hierdurch aber soll das normative Ansehen der Schrift nicht erschüttert sein, was wohl daraus entnommen werden soll, daß wir weiter hören, daß das Alte Testament nicht eigentlich Lehrnorm für die Christen sei, daß nur Moses und die Propheten inspiriert seien,[50] und daß, wenn Christus wie die Apostel das Alte Testament als durchweg untrügliche göttliche Offenbarung angesehen haben, sie sich wie die übrigen Juden einfach geirrt hätten, denn so sei „in vielen Fällen die offenbar unhistorische und unrichtige Auffassung einzelner alttestamentlicher Schriftstellen von seiten des Herrn und seiner Apostel zu erklären."[51]

Wie es nach dem Vorhergehenden nicht anders zu erwarten, verwirft Voigt die altlutherische Inspirationslehre als unnatürlich und unhaltbar[52] und sucht, wie dies ja auch bei den Neueren Mode geworden, Luther gegen die alten Dogmatiker auszuspielen. Ebensowenig aber finden die verschiedenen Inspirationstheorien der Neueren seinen Beifall, während doch seine eigene[53] ihnen im Grunde gleicht und auch nur auf eine höhere Erleuchtung und Assistenz bei der Verabfassung von religiösen Wahrheiten hinausläuft, während „die biblischen Schriften in Beziehung auf andere Dinge den unleugbaren Stempel der menschlichen Fehlbarkeit" an sich trügen.

Voigt handelt hierauf vom Kanon, als den er eigentlich nur die von den Aposteln selbst verfaßten Schriften des Neuen Testamentes ansehen will,[54] von der Auslegung der Schrift, von Schrift und Tradition, wobei im großen und ganzen die Berechtigung der Symbole anerkannt wird,[55] und zuletzt, was bei der sonstigen Breite besonders auffallend und darum um so bezeichnender, äußerst kurz von den Eigenschaften der Schrift.[56]

Abschnitt IV, „Wissenschaft der geoffenbarten Religion,"[57]

---

49 § 18-25, S. 481-648.
50 § 19, S. 507 ff.
51 § 20, Begründung des getreuen urkundl. Charakters d. Heil. Schrift, S. 527 ff.
52 § 21, S. 532 ff., S. 541 f.
53 S. 584 ff.
54 § 22, S. 592 ff.
55 § 24, S. 641 ff.
56 § 25, S. 644-648.
57 § 26-28, S. 649-684.

handelt zunächst von der Theologie und gibt die folgende Definition: „Die Theologie ist als christliche Religionswissenschaft die in historisch logischem Zusammenhange stehende universale Auffassung der geoffenbarten und in den weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess eingetretenen religiösen Wahrheit." Auf das Wissenschaftliche wird, wie man es gewohnt ist, viel Nachdruck gelegt, und die Theologie deshalb als Vorrecht einiger weniger bezeichnet. Es ist dies eben auch eine Inkonsequenz der neueren Theologie, daß sie alle Autorität, namentlich die der Schrift, untergräbt und dann von den Laien, denen man die Schrift genommen, verlangt, so auch Voigt,[58] daß sie nun den Theologen um ihres sittlichen Charakters willen in Glaubenssachen folgen sollen.

Als Quelle der Dogmatik[59] wird die Schrift, so viel eben davon noch übrig ist, bezeichnet, doch wird auch da noch Vorsicht geboten, damit der wissenschaftlich systematische Charakter der Dogmatik gewahrt werde. Trotzdem dann noch der Subjektivität der Dogmatik das Wort geredet, gibt sich Voigt im Schlußparagraphen der Hoffnung hin, daß er dazu beigetragen, der theologischen Verwirrung (darüber so viel Klage bei den Neueren, ohne Einsicht, daß ihre Subjektivitätsproklamation die Hauptschuld trägt) zu steuern. Die Subjektivität fordert eben jeder vor allem für sich, die andern sollen ihm folgen.

„Dogmatische Prinzipienlehre" nennt stolz A l e x a n d e r v. Ö t t i n g e n (geb. 1824 zu Dorpat, später Professor daselbst) den spekulativen, vielfach an Frank erinnernden Vorbau seiner „Lutherischen Dogmatik" (1897-1900, 3 Bände), der die Entwicklung der Dogmatik a l l e i n aus der christlichen Erfahrung begründen soll. Die Schrift wird stetig als Quelle der Theologie abgewiesen, ja auch als Norm, denn es wird ihr nur die sehr fragliche Stellung eines Kontrolleurs, auch dies nur in einem gewissen Grade, zuerkannt. Wenn wir, trotzdem die 464 Seiten starke Einleitung im Grunde wenig Neues bietet, näher darauf eingehen, so hat es lediglich seinen Grund in der Tatsache, daß Öttingen in hiesigen lutherischen Kreisen Anklang gefunden und gar als lutherischer Dogmatiker anerkannt worden ist.

---

58 S. 517 ff.

59 § 27, S. 673 ff.

Im Vorwort klagt Öttingen, daß es an Sinn für Dogmatik fehle. Daran tragen zweifelhafte positive Theologen *a la* Öttingen die Hauptschuld. Gleich darauf sagt er z. B., die kirchliche Theologie müße geläutert werden. Damit ist weniger die negative als die streng positive gemeint, denn wir hören ja, der bequeme Sicherheitsstandpunkt müsse aufgegeben werden, z. B. der, die Dogmatik usw. auf ein „infallibiles Bibelbuch" zu gründen. Das ist ihm gleich „auf halbem Wege nach Rom" sein und sich „einen papierenen Papst" machen. Worauf dies hinausläuft, sahen wir oben bei Voigt. Jeder Dogmatiker der Art macht sich gewissermaßen für seinen Kreis zum Papst. Weiter soll ein fester Stand auf der Schrift ernste, nach Wahrheit suchende Gemüter abschrecken, und ein Ja auf Autorität der Schrift hin weniger gut sein als zweifelndes Hin- und Herschwanken. Das mag mit der Philosophie im Einklang stehen, aber nicht mit der Schrift. Paulus redet anders Heb. 13, 9. Dieser ist auch nicht Öttingens Gewährsmann hierfür, sondern Shakespeare wird dazu zitiert. Dieser, Goethe, Schiller usw. figurieren in dieser Dogmatik als Ratgeber der Theologie. Wo solche Heiden der Gesinnung nach zu Gevatter stehen, wundert's uns nicht zu hören, daß „fertige Ja- Christen," d. h. Christen, die die Schrift als untrügliche Quelle und Norm alles Glaubens, Lehrens, Lebens und Bekennens ansehen, als Mißbildungen im Protestantismus verschrien werden. Um solche, sagt Öttingen, sei es gut, daß die Kritik die morschen Stützen weggerissen habe (welch ein Aufgeben und Preisgeben!), denn nun hieße es, das Ererbte prüfen und prüfend, was sich halten ließe, zu erwerben. Im Gegenteil, es gilt vielmehr, die alten Stützen als fest zeigen, aber nicht, wie Öttingen will, das Ererbte prüfen, als wäre es alles irrig (1. Tim. 6, 20). Hiernach ist es kaum mehr nötig zu sagen, daß die Dorpater Theologie (Öttingen spiegelt sich ordentlich in diesem Ruhm) sich „nicht im Geleise biblischer Unfehlbarkeitsdoktrin bewegt," und dass der Name „L u t h e r i s c h e Dogmatik" nicht viel mehr als nur ein Name ist.

Sehr von oben herab wird auf die Prolegomena der älteren Dogmatiker geblickt und werden dieselben mit dumpfen, düsteren, abschreckenden Vorhallen verglichen. Wenn aber Öttingen meint, daß seine Einleitung, in der ein Übermaß von Bildern, das seine

Gedankenbewegungen überwuchert, und eine Phrasenmenge den Sinn oft nur unklar erkennen läßt, etwa sehr anziehend ist, so ist er im gewaltigen Irrtum. Man wird trotz seines Geschreis, „Prinzipienlehre muß man treiben" und nicht in „nebelhaften" Prolegomena „irrlichterieren," sich doch immer wieder zu der Prolegomenenart der alten Dogmatiker wenden, wie sich dies später zeigen wird.

Das Problem nun, das nach Öttingen[60] zu lösen ist, soll die Frage nach einer möglichen oder wirklich wissenschaftlichen Begründung (wie stimmt das mit 1. Kor. 2, 9?) der Heilstatsache des Christentums in Form eines Systems der christlichen Heilswahrheit sein, woraus sich die dreifache Aufgabe ergebe, die richtige Methode (Erkenntnistheorie, § 2), den sachlichen Ausgangspunkt (§ 3) und die Begrenzung und Gliederung des Stoffes (§ 4) zu finden. Der Bilderreichtum, in dem sich diese Eröffnungsparagraphen gerade ergehen, erweist sich auch hier, wie das meist der Fall ist, als eine Methode der Erschleichung; denn was ohne Bild geredet wird, hat gewöhnlich nur Beweiskraft unter dem Eindruck des vorher gebrauchten Bildes.

Zum so und so vielten Male, wie wir das seit Schleiermacher gewohnt sind, hören wir im zweiten Paragraphen, der also der Erkenntnistheorie gewidmet ist, daß es vergebens sei, die Wahrheit logisch andemonstrieren zu wollen (dies mit üblichem Seitenblick auf die alten Dogmatiker) ohne Voraussetzung eines aufgeschlossenen Organs oder entwickelten Sensorismus. Welcher Unverstand, dies als Zweck der alten Prolegomena anzusehen! Ein „interesseloses Vordenken"[61] sind die orthodoxen Prolegomena gewiß nicht, sondern vielmehr eine sehr anteilnehmende Aussprache über die Schrift (daher die Tränen bei Öttingen und ähnlichen) und über das, was Theologie sei, die sie gerade sehr innerlich nicht als Wissenschaft (*scientia*), sondern als *habitus* fassen.

Um der Dogmatik ihren Stand unter den Wissenschaften zu sichern, wird einmal behauptet, daß auch die exakte Wissenschaft nicht voraussetzungslos sei, daß alle Wissenschaft nicht ohne Glauben auskommen könne, und daß das Erkennen der geistigen

---

60 Problem u. Aufgabe der dogm. Prinzipienlehre. § 1, S. 1-3.

61 § 2, S. 8.

Welt leichter sei als das Naturerkennen, welch letzterem aber doch gleich nachher widersprochen wird.[62] In aller Wissenschaft gelte es, auf gewissermaßen überall im Glauben gemachter Erfahrung aufbauen, so vor allen Dingen in der Dogmatik; die Erfahrung und die auf ihr beruhende, aus ihr sich ergebende empirische (induktive) Untersuchungsmethode müsse zur Anerkennung gelangen (d. h. also das Dogmatisieren lediglich aus dem Bewußtsein). Jede religiöse Wahrheit verlange ein eigenartiges Eindringen und Erleben, sonst bliebe sie unverstanden. Auch die Gotteslehre, Unermeßlichkeit usw.? Oder fällt das als metaphysisch dahin? Letzteres möchte so scheinen, denn Öttingen sagt weiter: „Ja, es wirkt abstoßend und muß so wirken." Inkonsequenterweise hat er doch nachher in seiner Dogmatik reichlich Lehren, die sich nie und nimmer aus der reinen Erfahrung entwickeln lassen, wie es überhaupt vielfach mit der reinen Entwicklung schlecht bestellt ist und manches ohne Entwicklung aus der Schrift eingeschmuggelt wird, wenn er auch hier sagt, man müsse mit Lessing auf den vollen Wahrheitsbesitz verzichten und lernen, auf Grund „einsamer und gemeinsamer" Erfahrung sich eines, wenn auch beschränkten Wahrheitsbesitzes erfreuen. Das Problem der Erfahrung komme darauf hinaus,[63] daß wir, im Geist arm geworden, uns durch wohlverbürgte Tatsachen bereichern lassen. So wird durch Armwerden im Geist und Reichwerden durchs Evangelium (damit ist nicht die Schrift gemeint) als unserer Erfahrung überhaupt das Prinzip des Theologisierens auf Grund der christlichen Erfahrung erschlichen. Daß es Heilserfahrung gibt, ist gewiß, auch dies, daß nur ein gläubiger Theologe eine wirklich christliche Dogmatik schreiben kann, aber damit ist durchaus nicht die Heilserfahrung zum Entwicklungsprinzip gemacht. Zwischen beiden ist ein großer Unterschied. Ja, daß die Heilserfahrung eine wissenschaftliche Erkenntnisquelle sein soll, ist ein Widerspruch in sich selbst, da die Erfahrung wohl da, aber nicht bewiesen ist. Für mich kann ich sie wohl haben, aber nicht für andere, und das will doch Öttingen gerade wie auch Frank trotz späteren, scheinbar gegenteiligen Geredes, denn er redet hier vom Lehrganzen. Wie kann Öttingen aus dem durch

---

62 Vgl. S. 10 mit S. 16.
63 A. a. O., S. 18 ff.

Erfahrung Gegebenen das Gegebene selbst gewiß machen, da er ja innerhalb derselben bleibt und die Schrift schlechterdings nie in die dogmatische Beweisführung eingreifen soll?[64]

Von der Schrift dürfe vor allem nicht ausgegangen werden, erklärt Öttingen (verkehrt aber ist, daß er behauptet, selbst die orthodoxen Dogmatiker hätten die Schrift nicht ohne weiteres als Erkenntnisprinzip hingestellt. Gerhard[65] beginnt gerade damit: *Auspicaturi theologicas disputationes merito a scriptura ordimur, quam pro unico theologiae principio agnoscimus*), der dogmatische Lehrorganismus müsse sich aus einer Keimzelle herausgestalten.[66] Es wäre Erschleichung, dogmatische, biblizistische Willkür, wollte ein Dogmatiker auf Grund der Erfahrung der Wahrheit der Schrift diese zu seinem Ausgangspunkt machen. Was ist, wenn dem so wäre, bei ihm das Gegebene anders als Erschleichung,[67] wie es inkonsequent von ihm ist, vom Mutterboden, aus dem man als Christ gewachsen ist, zu reden, und Erschleichung, daß darauf zu gründen sei, denn dies ist aus der Erfahrung nicht abzuleiten? Warum muß ich denn, wie Öttingen diktiert, gewiß sein, daß ohne kirchliche Gemeinschaft mein christliches Bewußtsein nicht enstanden ist? In der Rationalistenzeit erwuchs das neue Leben nicht so. Wohlgemerkt aber, das Obige soll nicht im Bekanntwerden mit kirchlichen Lehrformeln oder mit der Schrift durch die Gemeinde bestehen, sondern nur in einer Art dunklen Abhängigkeitsgefühls *a la* Schleiermacher. Nach Paulus und Lessing (ein feines Gespann!) soll es für die erfahrene Gnade nur eine Begründung geben, nämlich den Beweis des Geistes und der Kraft. Das ist anfänglich nur Redensart, aber damit ist urplötzlich doch das Schriftwort da, ohne das, wollen sie nicht Fiasko machen mit Entwicklung eines kläglichen Minus nur, alle Bewußtseinsdogmatiker schließlich nicht auskommen können. Welch eine gänzliche Verkehrung der Schrift ist das Ganze, und welch eine abenteuerliche Theorie, daß erst aus der Erfahrung geschöpft wird, und dann soll die Schrift Zeugnis für die Richtigkeit geben!

Wie die Schrift nicht die Methode und den Ausgangspunkt, so

---

64 S. 3. 26 u. öfter.
65 *Loci, loc. I, § I, sq.*
66 § 3, Der sachliche Ausgangspunkt, S. 26 ff.
67 Vgl. S. 32.

soll sie auch nicht die Begrenzung und Gliederung der dogmatischen Prinzipienlehre geben; beides müsse aus dem Keimpunkt entwickelt werden.[68] Es tauchen wieder die Schreckgespenster von Dogmatismus und abergläubischer Sicherheitstheorie auf. Aber doch wird wieder umgebogen zu der Erklärung, daß Christentum ohne innerlich erlebte Autorität, d. h. ohne irgendwelchen maßgebenden, geschichtlichen Anschluß unmöglich sei. Ohne das in der Gemeinde, die als Kirche nicht ohne Lehrüberlieferung bestehen könne, verkündete Evangelium käme die Glaubensüberzeugung nicht zustande. Daher lasse sich ein theologisches Lehrsystem ohne Anschluß an das kirchliche Dogma nicht denken. Es soll also festgehalten werden, daß die ganze Theorie der Entwicklung aus der subjektiven Erfahrung doch nicht voraussetzungslos sei. Dadurch (darum die Behauptung, daß keine Wissenschaft voraussetzungslos sei) soll die moderne Dogmatik nicht aufhören Wissenschaft zu sein, wie vielfach behauptet werde, oder gar nach Nietzsche Kinderei sein. Nietzsche hat nach unserer Meinung nicht so unrecht; denn wenn es für die Wissenschaftelei der modernen Dogmatiker so unverträglich ist, von der Schrift auszugehen usw., ist es dann nicht, wenn man nachträglich der Schrift die wissenschaftlichen Allüren aufpfropfen will, tatsächlich eine Kinderei?

Von einer begründenden Einleitung zur Dogmatik sei nicht abzusehen, eben wegen der notwendigen Begrenzung und Gliederung. Es sei da in neuerer Zeit viel Untaugliches geliefert worden. Man höre „Worte, Worte, Worte," wie Hamlet klage, in geschraubter Diktion, mit vielen Termini (trifft alles bei Öttingen zu, vor allem die Terminologie). Es müsse, wie gesagt, nur vom Keimpunkt der christlichen Erfahrung ausgegangen werden, um von da aus das Christentum als die Religion des Heils, als den Inhalt für eine „Theologie des Kreuzes" (Öttingens Schlagwort) verstehen zu lernen, eben sich darüber zu verständigen, was in der Dogmatik zum wissenschaftlichen Ausdruck gelangen soll. Dazu sei Vertiefung in das Realprinzip nötig, denn erst von diesem aus sei man im stande, die Wahrheit der christlichen Weltansicht methodisch zu begründen und zu beweisen.— Man sieht hier die Haltlosigkeit der ganzen Prinzipienlehre, denn

[68] § 4. Begrenzung u. Gliederung. S. 35 ff.

wie will sie das Realprinzip, d. i. die Wahrheit des Christentums, wie sie in dem von allen Beweisen unabhängigen Glauben gegeben ist, begründen und beweisen? Das ist noch keinem gelungen, auch Öttingen nicht.

Der Begrenzung, daß nur vom Keimpunkt der christlichen Erfahrung auszugehen sei, entspreche nun auch die Gliederung. Was sich eben von dem Keimpunkt aus nicht ergebe, nicht in entwicklungsfähigen Zusammenhang, wenn es auch die Schrift lehre, damit gebracht werden könne, müsse als „nekrotisches," eventuell zu entfernendes Gewebe angesehen werden. Weil dem Keimpunkt die Gliederung innewohnt (Daub), stellt Öttingen das Realprinzip voran und läßt das Idealprinzip, die Erkenntnistheorie, die Methodik folgen. So dringe man in den Begriff der Glaubenswissenschaft ein. Da handle es sich um Glauben und Wissen, Natur- und Geisteswissenschaft, Theologie und Philosophie, Methodik der Dogmatik, besondere Form ihres dogmatischen Beweises (um alles mit Ausnahme der Schrift, wie wir sehen). Durch die eigentümliche Art des dogmatischen Beweises allein könne die ideale Glaubenswahrheit der realen Christusreligion zur Anerkennung gebracht werden. Darin läge das apologetische Moment der Prinzipienlehre. Auf einen logischzwingenden Beweis aber müsse man verzichten, weil ja die Sache des Christentums den „inwendigen Menschen" voraussetze. Aber (wiederum ein aber) einführen in das Verständnis der Erkenntnisquelle und ihrer Begründung könne die Prinzipienlehre doch. Wir fragen: Wen einführen? Den Ungläubigen? Das ist ja nach Öttingen überflüssig, denn der hat doch das vorausgesetzte innere Verständnis nicht. Den Gläubigen? Das ist doch auch überflüssig, denn sein Verständnis ist gewisser als alle dogmatischen Beweise der Prinzipienlehre, die ja dasselbe voraussetzen. Hier kommen wir wieder auf den Punkt, daß allerdings eine dogmatische Einleitung mit Prätensionen wie bei Öttingen trotz hochklingenden Namens und gelehrter Termini (physiologische, pathologische, therapeutische Prinzipienlehre) reines Spiel ist.

Nach diesen, die einleitenden Gesichtspunkte nicht nur enthaltenden, sondern auch schon die weitere Ausführung der Prinzipienlehre wohl erkennen lassenden Einleitungsparagraphen

folgt nun im Abschnitt I die sachliche Grundlegung oder Entwicklung des Realprinzips, des „Christus für uns" (§ 5—18) und Abschnitt II die methodische Grundlegung oder Entwicklung des Idealprinzips, des „Christus in uns" (§ 19—25).

Abschnitt I soll also die Entwicklung des Realprinzips bringen. Da heißt es,[69] die Dogmatik müsse von dem ihr gegebenen Objekt, dem christlichen Dogma, ausgehen. Dies sei aber nicht das fertige Dogma. Das kirchliche Dogma sei das „zielsetzliche" Objekt, das „als gewordenes und stetig werdendes auf genetischem Wege" (eben vom Keimpunkt aus) zum Verständnis gebracht werden müsse. Was nun so recht eigentlich das Objekt ist, tritt bei der Phrasenmacherei nicht zutage. Es wird vom „Born der Wahrheit" und „geisterfülltem Evangelium," daraus geschöpft werden müsse, geredet, aber was dies ist, bleibt in Dunkel gehüllt. Nur so viel steht fest, die Schrift ist es nicht. Daraus sei nun das Wesen des Christentums zu entwickeln, indem zuerst von diesem Keimpunkt aus dasselbe erst versuchsweise dargelegt werde („physiologische Prinzipienlehre," Kap. I, § 6—9), an den Irreligionen erprobt werde („pathologische Prinzipienlehre," Kap. II, § 10—14), auf der Folie derselben als tatsächlich erwiesen werde („therapeutische Prinzipienlehre," Kap. III, § 15—18) und so das Realprinzip („Christus für uns") der Dogmatik gewonnen werde.

Wieder auf die Erfahrung zurückgreifend definiert Öttingen nun im ersten Kapitel[70] das Wesen der Religion als die Gewißheit der Gotteskindschaft, die im gläubigen Gebetsverkehr sich kund gebe und durch die drei Faktoren göttliche Offenbarung (§ 7), Vermittlung der Religionsgemeinschaft (§ 8) und inneres persönliches Erlebnis (§ 9) zu stande kommt. Energisch wehrt sich aber Öttingen gegen die Gleichstellung von Offenbarung und Schrift. Immer werden die falschen Gestalten der Religion benutzt, um den altprotestantischen Offenbarungsbegriff zu verdächtigen. Redensarten wie, daß Gottes Offenbarung verhüllt sei, so in Christi Knechtsgestalt, müssen dazu dienen, als Grundbegriff der Offenbarung den in der Tat zu erweisen und den richtigen, nämlich Offenbarung, Wort und Lehre Gottes, abzu-

---

69 § 5, "Dogma u. christ. Religion als Objekt der Dogmatik," S. 50 ff.
70 § 6, S. 69. 81.

weisen. Das Ganze dient natürlich dem Bestreben, sich von der Schrift zu emanzipieren. Merkwürdig ist es, daß Leute wie Öttingen und Frank bei der Verhandlung über Offenbarung und Schrift ihre Zweifel an der Wirksamkeit der Schrift ohne kirchliche, mündliche Verkündigung kundgeben gegen 2. Pet. 1, 18, 19. Immer wird vergessen, daß es seit Abschluß der Schrift nur Offenbarung durch dieselbe gibt und nicht, wie Leute von Öttingens Standpunkt wollen, eine fortgehende, selbständige Offenbarung des Geistes in der Kirche.

Ohne die Verkündigung des Wortes Gottes in der Reichsgemeinde (die aber mit der Kirche nicht identisch sein soll) kommt es trotz der Offenbarung nicht zur religiösen Erfahrung.[71] Der Einzelne wächst aus der Gemeinde heraus, sei sich dessen bewußt, wisse sich mit ihr verbunden, und die so Verbundenen gestalten sich aus zur Bekenntnisgemeinschaft. Darin liege begründet, daß der Einzelne nicht in seiner persönlichen Überzeugung eingeengt werden dürfe. Es solle jeder nach seiner Fasson selig werden. Nur der betende Sinn,[72] die vertrauende Aufgeschlossenheit des kindlich sich zu Gott nahenden Herzens dürfe gefordert werden, aber nicht Annahme eines Dogmas, Anerkennung des Wunders oder gar Unterwerfung unter die Bibel als infallibeles Gotteswort.

Nach dieser „vorläufigen" (das „vorläufig" ist nur Redensart) Darstellung des idealen Grundbegriffs werden im zweiten Kapitel die unwahren Gestalten der Religion, besonders wie sie in den pantheistischen und dualistischen Weltanschauungen zutage treten, dargestellt, um nach Öttingens Angabe dem soweit Entwickelten als Folie zu dienen. Es dient aber tatsächlich dieser ganze Abschnitt dazu, das Wahre und Richtige zu verdächtigen und vor allem gegen die Orthodoxie und das Fußen auf der Schrift als Offenbarung Gottes voreinzunehmen.[73]

Das dritte Kapitel „ das Christentum als Heilsreligion ist im großen und ganzen nur eine weitere Ausführung des ersten Kapitels, „das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung." Wir heben daher nur einzelnes aus diesem Kapitel hervor.

---

71 § 8, S. 109 ff.
72 § 9, S. 126 ff.
73 Vgl. S. 198. 200. 209 u. öfter.

folgt nun im Abschnitt I die sachliche Grundlegung oder Entwicklung des Realprinzips, des „Christus für uns" (§ 5—18) und Abschnitt II die methodische Grundlegung oder Entwicklung des Idealprinzips, des „Christus in uns" (§ 19—25).

Abschnitt I soll also die Entwicklung des Realprinzips bringen. Da heißt es,[69] die Dogmatik müsse von dem ihr gegebenen Objekt, dem christlichen Dogma, ausgehen. Dies sei aber nicht das fertige Dogma. Das kirchliche Dogma sei das „zielsetzliche" Objekt, das „als gewordenes und stetig werdendes auf genetischem Wege" (eben vom Keimpunkt aus) zum Verständnis gebracht werden müsse. Was nun so recht eigentlich das Objekt ist, tritt bei der Phrasenmacherei nicht zutage. Es wird vom „Born der Wahrheit" und „geisterfülltem Evangelium," daraus geschöpft werden müsse, geredet, aber was dies ist, bleibt in Dunkel gehüllt. Nur so viel steht fest, die Schrift ist es nicht. Daraus sei nun das Wesen des Christentums zu entwickeln, indem zuerst von diesem Keimpunkt aus dasselbe erst versuchsweise dargelegt werde („physiologische Prinzipienlehre," Kap. I, § 6—9), an den Irreligionen erprobt werde („pathologische Prinzipienlehre," Kap. II, § 10—14), auf der Folie derselben als tatsächlich erwiesen werde („therapeutische Prinzipienlehre," Kap. III, § 15—18) und so das Realprinzip („Christus für uns") der Dogmatik gewonnen werde.

Wieder auf die Erfahrung zurückgreifend definiert Öttingen nun im ersten Kapitel[70] das Wesen der Religion als die Gewißheit der Gotteskindschaft, die im gläubigen Gebetsverkehr sich kund gebe und durch die drei Faktoren göttliche Offenbarung (§ 7), Vermittlung der Religionsgemeinschaft (§ 8) und inneres persönliches Erlebnis (§ 9) zu stande kommt. Energisch wehrt sich aber Öttingen gegen die Gleichstellung von Offenbarung und Schrift. Immer werden die falschen Gestalten der Religion benutzt, um den altprotestantischen Offenbarungsbegriff zu verdächtigen. Redensarten wie, daß Gottes Offenbarung verhüllt sei, so in Christi Knechtsgestalt, müssen dazu dienen, als Grundbegriff der Offenbarung den in der Tat zu erweisen und den richtigen, nämlich Offenbarung, Wort und Lehre Gottes, abzu-

---

69 § 5, "Dogma u. christ. Religion als Objekt der Dogmatik," S. 50 ff.
70 § 6, S. 69. 81.

weisen. Das Ganze dient natürlich dem Bestreben, sich von der Schrift zu emanzipieren. Merkwürdig ist es, daß Leute wie Öttingen und Frank bei der Verhandlung über Offenbarung und Schrift ihre Zweifel an der Wirksamkeit der Schrift ohne kirchliche, mündliche Verkündigung kundgeben gegen 2. Pet. 1, 18, 19. Immer wird vergessen, daß es seit Abschluß der Schrift nur Offenbarung durch dieselbe gibt und nicht, wie Leute von Öttingens Standpunkt wollen, eine fortgehende, selbständige Offenbarung des Geistes in der Kirche.

Ohne die Verkündigung des Wortes Gottes in der Reichsgemeinde (die aber mit der Kirche nicht identisch sein soll) kommt es trotz der Offenbarung nicht zur religiösen Erfahrung.[71] Der Einzelne wächst aus der Gemeinde heraus, sei sich dessen bewußt, wisse sich mit ihr verbunden, und die so Verbundenen gestalten sich aus zur Bekenntnisgemeinschaft. Darin liege begründet, daß der Einzelne nicht in seiner persönlichen Überzeugung eingeengt werden dürfe. Es solle jeder nach seiner Fasson selig werden. Nur der betende Sinn,[72] die vertrauende Aufgeschlossenheit des kindlich sich zu Gott nahenden Herzens dürfe gefordert werden, aber nicht Annahme eines Dogmas, Anerkennung des Wunders oder gar Unterwerfung unter die Bibel als infallibeles Gotteswort.

Nach dieser „vorläufigen" (das „vorläufig" ist nur Redensart) Darstellung des idealen Grundbegriffs werden im zweiten Kapitel die unwahren Gestalten der Religion, besonders wie sie in den pantheistischen und dualistischen Weltanschauungen zutage treten, dargestellt, um nach Öttingens Angabe dem soweit Entwickelten als Folie zu dienen. Es dient aber tatsächlich dieser ganze Abschnitt dazu, das Wahre und Richtige zu verdächtigen und vor allem gegen die Orthodoxie und das Fußen auf der Schrift als Offenbarung Gottes voreinzunehmen.[73]

Das dritte Kapitel „ das Christentum als Heilsreligion ist im großen und ganzen nur eine weitere Ausführung des ersten Kapitels, „das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung." Wir heben daher nur einzelnes aus diesem Kapitel hervor.

---

71 § 8, S. 109 ff.
72 § 9, S. 126 ff.
73 Vgl. S. 198. 200. 209 u. öfter.

(§ 20). Wie alle neueren Dogmatiker hält sich Öttingen nicht nur für berufen, sondern auch für befähigt, dasselbe zu lösen. Und was ist die Lösung? Einfach die schon verschiedentlich aufgestellte apodiktische Behauptung, daß zu aller Wissenschaft Glaube gehöre.[81] Es wird einfach die ganze Fragestellung verschoben. Das Reden vom Wissen in den Naturwissenschaften und dem Wissen als Stück des Glaubens, das die Behauptung stützen soll, ist die reinste Amphibolie. Allerdings setzt der Glaube ein Wissen, eine Kenntnis (*notitia*) voraus, aber dies ist etwas ganz anderes als das Wissen (*scientia*) im Sinne der Wissenschaft. Und was ist mit all den übrigen subjektiven Behauptungen und dem ganzen Chor derer, die Öttingens Ansicht zustimmen, geschaffen? Schleiermachers Stellung ist eben im bösen (nämlich was Wissenschaft betrifft) Sinne Dogmatismus, und hilft ihm nichts, daß ihm, wie Öttingen betont, wohl ist, wenn er das Wissen aus dem Glauben herleitet. Gerade wenn man einmal wissenschaftlich zu Werke geht, ist die Ritschlsche Stellung, die Öttingen hier anficht, die richtigere, und schwer verständlich nur für Leute, die sich *a la* Öttingen Nebel vormachen.

Geradezu falsch ist die in Verbindung mit Obigem gemachte Behauptung, daß auch die orthodoxen Dogmatiker die Glaubenswahrheit mit dem menschlichen Wissen hätten einigen und logisch begründen wollen. Darauf geht ihre Aufstellung von *articuli mixti et puri* ganz und gar nicht. Das heißt einfach, in diese Unterscheidung etwas hineinlegen, wovon ein vorurteilsfreier Blick in ihre dogmatischen Werke leicht überzeugen kann. Die neueren Theologen gehen mit den Sätzen der alten Dogmatiker wie auch Luthers sehr willkürlich um, mißdeuten, verdächtigen usw., vielfach anscheinend, weil sie auf Nichtbekanntschaft mit denselben rechnen.

Dit Öttingensche Lösung des Problems, „daß es ohne Glauben unmöglich ist, nicht bloss Gott zu gefallen, sondern auch die geheimnisvoll-offenbare Welt wissend . . . sich anzueignen,"[82] ist, wie gesagt, keine, und ist es daher einfach eine Erschleichung, auf dieser Basis eine w i s s e n s c h a f t l i c h e Theologie, die von einem Realprinzip aus ihre Sätze nach eigener Methode ent-

---

81 S. 355 ff., vgl. S. 9 ff., S. 343 ff. u. öfter.

82 S. 369.

wickelt, zu begründen. Der Fehler ist dieser: Ist der Glaube die Basis, so hat er die Dinge zu nehmen, wie die Predigt und zuletzt die Schrift sie geben; dann hat aber auch die auf diesen Glauben gegründete Wissenschaft kein Recht und Macht, die Artikel zu gestalten und nach einer eignen Methode zu entwickeln. Sie hat einfach zu nehmen.

Auf Grund des Satzes nun, daß es sich in aller Wissenschaft im letzten Grunde um Glauben handele, werden (§ 21) Natur- und Geisteswissenschaft, deren Spitzen die Philosophie und Dogmatik seien, auf gleiche Linie gestellt. Dogmatik und Philosophie (§ 22) seien folglich, da sie einmal verwandt seien, aber verschiedenen Ausgangspunkt hätten, weder zu trennen, noch zu vermischen. Alles, was not sei, sei freundliche Grenzregulierung. Gewiß, diese Art Theologie braucht eben die Philosopheme. Endlich wird (§ 23) die Dogmatik, weil sie die Heilswahrheit begründe, als Höhepunkt der theologischen Geistesarbeit bezeichnet und ihr die Aufgabe gestellt, trotz wiederholter Ablehnung[83] irgendwelches derartigen Zwecks, der Apologetik zu dienen und an der fortschreitenden Bekenntnisbildung zu arbeiten.

Da sie nun doch diese Aufgabe habe, so dürfe der Dogmatiker nicht einfach aus dem Bewußtsein entwickeln, dürfe sich nicht isolieren, sondern seine Dogmatik müsse dem Mutterboden, daraus der Dogmatiker entsproßen sei, Rechnung tragen, kurz die Dogmatik müsse konfessionell sein. Wie nun die wissenschaftliche Dogmatik sich mit Schrift und Bekenntnis abfindet, soll Kapitel II, „die methodische Eigenart und das Idealprinzip lutherischer Dogmatik" zeigen.

Als Formalprinzip für die wissenschaftliche Dogmatik sei aber nun nicht die Schrift aufzustellen. Öttingen gefällt der Ausdruck Formalprinzip überhaupt nicht. Natürlich nicht, die darunter verstandene Sache paßt nicht in seine Theologie. Er kann doch keine Schrift brauchen, die den Anspruch macht, Quelle und Norm aller Theologie zu sein. Öttingen hat gar kein Formalprinzip im gebräuchlichen Sinne des Worts. Sein Realprinzip und Idealprinzip sind, wie er selbst sagt,[84] nur die zwei Seiten des Materialprinzips, der Rechtfertigung im Glauben. War sein Realprinzip die Heilstatsache, der „Christus für uns," so ist sein Ideal-

---

83 S. 424.
84 S. 436.

prinzip die persönliche Heilserfahrung, der „Christus in uns," daraus im Einklang mit dem Realprinzip die Dogmatik aufzubauen sei: „Die christozentrische Heilstatsache, der Christus für uns, ... wie er in persönlicher Heilserfahrung, als der gläubig erfaßte Christus in uns, sich trostreich und lebenskräftig erwiesen hat,—das ist in lebendiger und inniger Verknüpfung des realen und idealen Moments der gesund lutherische Hebelpunkt für alle dogmatisch überzeugende Argumentation."

Die ganze Ausführung hier entbehrt der nötigen Klarheit. Eine Hauptfrage, die weder hier noch sonstwo klar beantwortet wird, ist die: Wie verhält sich die Schrift zur Heilserfahrung, decken sich beide, müssen sich beide decken, muß sich die aus der Heilserfahrung stammende Predigt damit decken? Wir hören nur wieder, daß wenn auch etwas in der Schrift stehe oder durch das kirchliche Bekenntnis bezeugt sei, es noch nicht wahr werde. Dazu bedürfe es erst eines Nachweises des innerlichen Zusammenhanges der betreffenden Einzellehre mit der zentralen Heilserfahrung des Christen. Darin liegt, besonders wenn wir das obige Gerede von nekrotischen Geweben hinzuziehen, die Andeutung, daß sie sich nicht notwendigerweise zu decken brauchen.

Es bleibt ferner völlig unklar, ob von der Rechtfertigung im Glauben das Leben abhängt, oder vom neuen Leben im Glauben die Rechtfertigung: auch die Antwort auf den Ritschlschen Einwurf, daß eine solche Fassung des Idealprinzips in krankhaften Mystizismus führe, ist unbefriedigend. Es scheint, denn er weist anscheinends das unvermittelte Einwohnen Christi in uns ab,[85] als wäre die Antwort, daß der „Christus in uns" durch die Gnadenmittel vermittelt werde. Allein die weiteren Ausführungen zeigen, daß Öttingen wohl fühlt, daß hier die Vermittlung durchs Wort, durchs Evangelium, nötig sei, um nicht schwärmerische, mystische Dinge aufzustellen, aber es wird doch die Vermittlung nicht klar ausgesprochen, vielmehr liegen die Sachen so: In der Taufe hat man die Wiedergeburt und den Geist, aber nicht vermittelt durch das lehrende Wort, sondern zuerst ist Leben da auf Grund des Willens Christi, dann Liebe, dann Erkenntnis und dann auf Grund der persönlichen Heilserfahrung bleibt der „Christus für uns" nicht ein totes Wort, sondern wird eine lebendige Gestal-

---

85 S. 438 ff.

tungsquelle. Summa, die Heilserfahrung führt ins Wort und nicht das Wort zur Heilserfahrung. Mithin ist der Einwurf nicht entkräftet und kann's auch nicht sein, dass Öttingen eben ganz und gar im Subjektivismus steckt.

Methodisch korrekt, sagt darum Öttingen von seinem Standpunkt ganz richtig, verfährt der Dogmatiker nur, wenn er allein von der eigenen Heilserfahrung ausgehe und diese zur Erkenntnisbasis mache und sich der Bedingtheit und Beschränktheit seines Wissens bewußt bleibe; mit andern Worten, offene Fragen usw. anerkenne.[86] Die Schrift und Bekenntnisse haben eigentlich nichts hineinzureden, nur etwas Kontrolle sollen sie üben. Wie weit diese Kontrolle geht, soll der Schlußparagraph zeigen (§ 25). Da werden wir belehrt, daß die Einzelaussagen der Schrift nicht etwa die Dogmatik kontrollieren, sondern nur der Lehrzusammenhang und die Lehrabsicht. Es ist also die ganze Erklärung von der Schrift nur Humbug. Was der Lehrzusammenhang usw., wer bestimmt das? Nun, der Dogmatiker. Die Schrift hat also nur so viel Licht zur kritischen Beleuchtung, als das System des dogmatisierenden Subjekts hineinlegt. Es heißt also *idem per idem* beleuchten und kontrollieren. Eine sonderbare Selbsttäuschung! So beginnt und endigt Öttingens Einleitung im Subjektivismus, und alles, was von Schrift und Bekenntnis und deren Kontrolle gesagt ist, ist leeres Gerede. Die ganze Prinzipienlehre zeigt vor allem, daß Öttingen einen gewaltigen *horror* davor hat, daß die Schrift Autorität sein soll im Sinne, wie wir sie lehren, und die orthodox lutherische Kirche je und je, Luther voran, sie anerkannt hat.

Trotz prinzipieller Verwerfung der Prolegomena der alten Dogmatiker von seiten neuerer Theologen, z. B. Frank, Dorner und Öttingen, finden wir doch, was sehr für denselben spricht, daß der alte Prolegomenenbau durchaus nicht allgemein aufgegeben worden ist, wie wir dies noch mit Umgehung der übrigen an den Einleitungen zweier neuerer Dogmatiker aus so gänzlich verschiedenen Schulen, Kaftan (Ritschlianer) und Rohnert (preußische Freikirche), ersehen.

Die Einleitung zu seiner Dogmatik nennt Julius Kaftan (geb. 1848 zu Loit, Schleswig, 1883 Prof. in Berlin,—„Dogmatik,"

---

86 S. 37. 409. 443.

1897, 3. Aufl. 1901) wie die alten Dogmatiker einfach Prolegomena. Aber wenn er sich darin auch, was den äußerlichen Bau anbetrifft, an den alten Prolegomenenbau anschließt, so ist doch darinnen schier alles gänzlich umgestaltet und manches tatsächlich aufgehoben und abgetan.

Der Einleitungsparagraph klingt zwar vielfach sehr positiv, ja orthodox. Da wird definiert: „Die Dogmatik ist die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, die auf Grund der Offenbarung in der Kirche geglaubt und bekannt wird."[87] Dazu wird gesagt, daß unter den Dogmen die in der Kirche autoritative Geltung habenden Glaubenswahrheiten zu verstehen seien; um diese und nicht um Entwicklung subjektiver Ansichten handle es sich in der Dogmatik, die daher konfessionell sein müsse. Kaftan selbst will dem lutherischen Lehrtypus folgen, womit sich aber schlecht reimt, daß nach ihm[88] in der Theologie die Grenzzäune zwischen den beiden protestantischen Konfessionen auf immer gefallen sein sollen. Wiederholt wird von der allein entscheidenden Autorität der Schrift geredet, ja mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Gerhard, der eingangs seiner *Loci* von der Schrift als Erkenntnisquelle handle, werden die Prolegomena in die drei Kapitel: Schrift, Bekenntnis und Aufgabe der Dogmatik eingeteilt und gesagt: „Da aber die Schrift ihre Bedeutung für uns als göttliche Offenbarung hat, ... so kann die Heilige Schrift als autoritative Erkenntnisquelle nur im Zusammenhang einer Erörterung über Religion, Glauben und Offenbarung verständlich gemacht werden." So positiv dies alles klingt, so wenig ist es in diesem Sinne gemeint. Wir sehen deshalb darin nicht viel mehr als reine Phrase und weniger, wie Stange[89] es auffaßt, als einen ernstlichen Versuch, die widerspruchsvollen Elemente von Schrift-, Erfahrungs- und Spekulationstheologie zu verknüpfen. Sie dienen nur dazu, den wahren Charakter dieser Diesseitsreligion etwas zu verschleiern.

Wie wenig ernst die obigen Sätze gemeint sind, ergibt sich schon daraus, daß gleich im § 2, „die christliche Religion," es fallen gelassen wird, daß durch die Erörterung über Religion usw.

---

87 § 1, S. 1 ff.
88 § 1, S. 5.
89 Der dogmat. Ertrag d. Ritschlschen Theologie nach J. Kaftan, S. 6.

die Autorität der Heil. Schrift als Erkenntnisquelle begründet werden soll, und es heißt, daß der wissenschaftliche Charakter der Theologie diese Anknüpfung erheische. Diese müsse um ihres universalen Charakters willen irgendwo im Bereich des Wirklichen anknüpfen.[90] Kaftan verweist dabei auf die alten Dogmatiker, die auch in der natürlichen Gotteserkenntnis Anknüpfungspunkte für die christliche gesucht hätten. Stange[91] tadelt dies mit Recht. Allein es war auch nicht das Bestreben (so Stange), die spezifische Eigenart der christlichen Religion sicher zu stellen, was die alten orthodoxen Dogmatiker bewog, von natürlicher und geoffenbarter Religion zu handeln, sondern einfach der Umstand, daß sie diesen Stoff in der Schrift vorgelegt fanden.

Da zur Gewinnung des Verständnisses von Religion nun im Bereich des Wirklichen angeknüpft werden soll, wäre es nach den obigen, so positiv klingenden Äußerungen zu erwarten gewesen, daß Kaftan vom Christentum selber ausginge. Aber das verwirft er entschieden und bezeichnet als richtigen Weg hierzu die von Schleiermacher angebahnte religionsgeschichtliche Methode. Wenn er dabei auch abweist, daß man bei dieser Untersuchung von philosophischen Voraussetzungen ausgehe, so lassen doch seine Ausführungen nur zu deutlich erkennen, wie er gerade durch seine positivistische Philosophie geleitet wird. So bezeichnet er Ritschl nach, gegründet auf Kant, die Religion als eine praktische Angelegenheit, in welcher Erkenntnis die Wahrheit des Schleiermacherschen Satzes von Gefühlscharakter der Religion enthalten sei.[92] Mit dem „praktisch" soll gesagt sein, „daß die Religion auch nach ihrer theoretischen Seite, als Glaube, von praktischen Bestimmungsgründen abhängt." Diese sind nach ihm das zweifache Bestreben, das Leben und seine Güter durch den Schutz der Götter sicher zu stellen, und zum andern, über alles Irdische hinaus die Beseligung in der Teilnahme am Göttlichen zu erlangen. Je nachdem das eine oder andere Bestreben vorwiege, gebe es die Abstufungen von den Naturreligionen, ethischen Volksreligionen zur Erlösungsreligion und somit zum Christentum, das „e i n e n Zielpunkt in der religiösen Entwicklung der Menschheit darstelle." Kaftan gesteht hierbei offen zu, „daß der

90 § 2, S. 9 ff.
91 A. a. O., S. 30.
92 § 2, S. 12 f.

Satz von der alleinigen Wahrheit des Christentums sich religionsgeschichtlich nicht begründen läßt" und „daß die geschichtlichen Erscheinungen sich zur Not auch so gruppieren ließen, daß der Buddhismus als das letzte Wort im religiösen Leben der Menschheit erscheine."[93] Nur vom Christentum aus erscheine dasselbe als höchste Stufe, und da müsse man seinen Standort nehmen (wie inkonsequent nach obiger Abweisung!). Die Ausführungen über Religion aber geben zu erkennen, daß nach Kaftans philosophischer Grundlage alle Religion, auch die christliche, ihre Entstehung hienieden hat, worüber auch das Gerede von Offenbarung nicht täuscht, „daß das Christentum die Religion der besonderen Gottesoffenbarung ist und sein will," und daß die eigentümliche Art des Christentums in den beiden Ideen des Reichs Gottes und der Versöhnung (Ritschls Satz) zum Ausdruck komme. Letzteres wird übrigens sogleich dadurch aufgehoben, daß Kaftan den Versöhnungsgedanken als allgemein religiöses Element erklärt.

Der negative Charakter von Kaftans Theologie tritt auch in der Abhandlung über den Glauben (§ 3) zutage. Da wird gleich dem christlichen Glauben durch Gleichsetzung mit dem allgemeinen Gottesglauben in den verschiedenen Religionen seine Eigenart genommen; das Christentum hätte nur dies voraus, daß in ihm der Glaube die herrschende Stellung einnähme. Der Glaube, sagt Kaftan, sei Gottesglaube, und die Erkenntnis, die er einschließe, sei Gotteserkenntnis. Der Glaube beruht also nach ihm nicht auf Erkenntnis, sondern die praktischen Ideen (Reich Gottes usw.) seien es, die dem christlichen Glauben und seiner Erkenntnis den Inhalt geben. Es ist daher ganz anders gemeint, als wir es meinen, wenn er den Glauben nicht Wissen nennt. Es wird eben abgelehnt, daß durch Lehre der Schrift der Glaube erzeugt wird. Kaftan beruft sich hier für seine Auffassung vom praktischen Charakter des Glaubens mit Unrecht[94] auf Luther, dem aber die alten Dogmatiker nicht gefolgt seien, sondern den Glauben wieder auf Autorität (d. i. Schrift) gegründet hätten. Kaftan wendet sich hierbei auch gegen die von Schleiermacher ausgehende Theologie der Entwicklung aus dem Glauben. Er sagt mit Recht, das führe auf einen toten Strang, denn subjektive Frömmigkeit biete

93 § 2, S. 14-18.
94 Siehe auch Stange, a. a. O., S. 43 ff.

keine genügende Grundlage von erweisbarer objektiver Sicherheit zum Aufbau der christlichen Erkenntnis.[95] Aber nach den nun folgenden Ausführungen gerät Kaftan selber mit auf diesen toten Strang. Mit Hinweis auf Ritschl erklärt er nun, daß die religiöse Erkenntnis auf Werturteilen beruhe, die in Gefühlen zum Bewußtsein gelangten, und darin bestehe das Richtige an Schleiermachers These vom Gefühlscharakter der Religion, denn Gefühle seien Werturteile. Was also Glaubenssatz ist und sein soll, bestimmt hiernach doch auch nur das subjektive Werturteil des Menschen. Wir haben also hier auch den toten Strang des Subjektivismus, der zu keinen objektiv gültigen Glaubenssätzen führt. Und daran ändert auch die weitere Ausführung nichts, daß der Glaube auf der inneren Gewißheit des eignen Lebens beruhe, in welcher wir uns an die allgemeine Gültigkeit bestimmter Ideen, z. B. des Sittengesetzes, gebunden wüßten. Sie anerkennen aber hieße unmittelbar überzeugt werden, daß darin eine Erkenntnis von objektiver Bedeutung liege, und auf dieser Linie läge der Glaube, der damit wirkliches Erkennen sei. Nur habe er sein Gesetz nicht am Zwang der Tatsachen, sondern an den praktischen Ideen. Seine Erkenntnis verläuft eben ja nur in Werturteilen. Kaftan kommt also, abgesehen von allem anderen, auch damit nicht aus dem Rahmen des eignen Ich heraus und bleibt im Subjektivismus stecken.

Als die oberste der praktischen Ideen bezeichnet Kaftan die Gottesidee. In der christlichen Religion aber seien es der Antwort auf die Frage gemäß, wie Gott in ihr (das ändert sich also bei den verschiedenen Religionen. Wo bleibt da die allgemeine Gültigkeit?) dem Menschen nahekomme, die Ideen vom Reich Gottes und Versöhnung, die damit formal ein Übergewicht über die Gottesidee bekämen, und aus denen nun jeder Glaubenssatz abzuleiten und zu beweisen sei. Es seien das aber nicht nur Ideen, sondern Tatsachen, und zwar deshalb, weil sie den Inhalt der Offenbarung bildeten. So kommt er auf die Offenbarung. Sein Verfahren zur Gewinnung von Glaubenssätzen ist also im Grunde nicht viel anders als das derjenigen, die er vorher mit Recht verurteilt hat.

Daß nach diesem allen von einer wirklichen Offenbarung bei

95 § 3, S. 30 f.

Kaftan nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Vor allem wird, wie zu erwarten war, gleich zu Beginn der Abhandlung über Offenbarung (§ 4) die altlutherische, allein schriftgemäße Auffassung derselben, daß sie übernatürliche Mitteilung göttlicher Wahrheit in der Schrift sei, abgewiesen.[95*] Aber das nicht allein. Was Kaftan Offenbarung nennt und dazu als die besondere Offenbarung bezeichnet, ist überhaupt nicht mehr eine Offenbarung im eigentlichen Sinne des Worts. Er hat den Begriff seines Inhalts völlig entleert. Das ergibt sich schon daraus, daß er sagt: „Religion und Offenbarung gehören zusammen," was so gemeint ist, daß in allen Religionen die Offenbarung, davon er redet, zu finden sei. Die christliche Religion hat also hiernach vor den andern Religionen nichts Eigentümliches mehr voraus, es handelt sich in ihr höchstens nur um ein größeres Quantum derselben Sache. Was versteht nun Kaftan unter Offenbarung? Seine Ausführungen lassen es hier an der nötigen Klarheit fehlen, und der Gebrauch solcher, ihres gewöhnlichen Inhalts entleerten Begriffen erschwert das Verständnis und muß helfen, den grundstürzenden Irrtum etwas zu bemänteln. Klar ist aber eins, Lehrmitteilung, oder das auch nur in vorwiegendem Maße, ist Offenbarung nach Kaftan auf keinen Fall, sondern nur eine von Gott ausgehende Wirkung (welcher Art, das bleibt dunkel), die, eben auf Grund der Wertbeurteilung, zur Befriedigung des praktischen Verlangens dient und somit zugleich eine Kundgebung des Willens Gottes sein soll. Kurz, Offenbarung ist nach ihm nicht eigentliche Mitteilung von Wahrheit von seiten Gottes, sondern nur Anerkennung gewisser Wahrheiten von seiten des Menschen als göttlicher auf Grund der Wertbeurteilung.

Nach allem diesen überrascht es, daß Kaftan noch (§ 5) von der Schrift handelt und gar davon redet, daß sie „das alleinige und eigentliche Erkenntnisprinzip der christlichen Dogmatik" sei.[96] Daß hierbei die alte Inspirationslehre verworfen wird, bedarf kaum des Erwähnens; nur dies mag erwähnt werden, und was sich die neueren Theologen gesagt lassen sein sollten, daß die alte Inspirationslehre, wie Kaftan mit Recht bemerkt, keine Abschwächung verträgt, sondern sie abschwächen sie aufgeben heißt. Kaftan will daher überhaupt keine Inspirationslehre führen, son-

95* § 4, S. 35.
96 § 5, S. 48 ff.

dern an ihrer Stelle den Begriff der Offenbarung (d. i. wie er ihn dargelegt hat) als einer in der Geschichte vollzogenen setzen. Gemäß „dieser Begründung des Schriftprinzips," besser dieser Beseitigung des Schriftprinzips gestaltet sich der Schriftgebrauch in der Dogmatik, der, kurz gesagt, darin besteht, daß das geschichtliche Verständnis der Schrift zu grunde gelegt werde, wobei ausgemacht sei, daß man „schlechterdings darauf verzichten müsse, die Schrift als einheitliche Quelle theologischer Belehrung zu gebrauchen, d. h. die Lehrsätze direkt aus ihr zu schöpfen oder zu begründen." Das sei, werden wir gar belehrt, ein willkürlicher Gebrauch der Heil. Schrift.

Wie mit der Schrift, so steht es bei Kaftan mit dem Bekenntnis, davon Kapitel II handelt. Dem geschichtlichen Verständnis der Schrift entspricht das geschichtliche Verständnis der Bekenntnisse, und damit sind sie glücklich als Norm irgendwelcher Art für den Dogmatiker aus dem Wege geräumt, was Kaftan auch geradezu auspricht.[97] Die einzelnen Paragraphen des zweiten Kapitels behandeln die kirchliche Entwicklung (§ 6), die Entwicklungsstufen (§ 7), das kirchliche Dogma (§ 8) und das kirchliche Bekenntnis.

Das dritte Kapitel ist, wie schon gesagt, der Aufgabe der Dogmatik gewidmet. Als Hauptaufgabe (§ 10) bezeichnet es Kaftan, „die Erkenntnis zu entwickeln, die der christliche Offenbarungsglaube enthält."[98] Trotzdem Kaftan es betont, daß nur das im Glauben durch die Schrift Gegebene in der Dogmatik darzustellen sei, heißt es doch dabei, daß jede Dogmatik ihre Eigentümlichkeit habe. Trotzdem Kaftan einerseits die spekulative Theologie und andererseits die Erfahrungstheologie ablehnt und ihre Methoden mit Recht verwirft, so ist seine Methode doch nichts Neues, sondern lediglich eine Vermischung der beiden. Als weitere Aufgabe der Dogmatik bezeichnet Kaftan (§ 11) die Lösung geschichtsphilosophischer Probleme,[99] dazu er z. B. auch die Frage nach der Notwendigkeit des Todes Jesu zählt. Die Lösung solcher Fragen aber soll nicht auf Grund der Schrift gesucht werden, sondern sei Sache des freien christlichen Denkens auf Grund eben philosophischer Voraussetzungen, denn

---

97 § 9, S. 90 f.
98 § 10, S. 92 f.
99 § 11, S. 109 ff.

jeder Dogmatiker bringt nach Kaftan seine philosophische Ansicht zur Bearbeitung der Dogmatik mit. Allein, trotzdem die Lösung abgesehen von der Schrift auf philosophischem Wege erreicht werden soll, so soll dies doch wieder dem Glauben dienen, der ohne dies „nur ein Inbegriff frommer Vorstellungen ohne objektive Wahrheit und nicht mehr der wirkliche christliche Glaube" sei.[100] Der Glaube hängt also von der Philosophie ab, und zwar nach Kaftan von dem Teil der Philosophie Kants, daß die praktische Vernunft das Dasein Gottes fordere. Was schließlich die Anordnung der Dogmatik (§ 12) betrifft, schließt sich Kaftan im großen und ganzen der Einteilung der alten Dogmatiker an, aber eben auch in derselben Haltung, wie wir es in den Prolegomena gesehen haben und darnach nicht anders erwarten können.

Von allen neueren Dogmatikern Deutschlands wandelt Wilhelm Rohnert († 30. Mai, 1908 als Superintendent zu Breslau. „Die Dogmatik der evang.- luth. Kirche," 1902) auch in seinen Prolegomena am meisten in den Bahnen der orthodoxen Dogmatiker, nicht nur, was äußere Anordnung und die behandelten Stoffe anlangt, sondern auch, was Geist und namentlich Stellung zur Schrift betrifft. Entschieden weist er ab, daß die Prolegomena erst den Standpunkt zu begründen hätten. Sie sind ihm, wie bei den Alten, einfach Darlegung seiner Stellung zur Schrift und zu den Bekenntnissen.

Im ersten Kapitel seiner Prolegomena, „allgemeine Vorbegriffe," handelt Rohnert nacheinander von Religion (§ 1), Christentum (§ 2), Theologie (§ 3) und Dogmatik (§ 4), woran sich eine längere Geschichte der Dogmatik schließt. Aus diesem Teile sei auf folgendes kurz hingewiesen: Die alte orthodoxe Unterscheidung von *religio vera et falsa,* die bei den Neuern so sehr in Mißkredit geraten ist, und die sie durch ihre beliebte Methode der Anerkennung von Wahrheitsmomenten so weidlich verwischen, hebt Rohnert mit Nachdruck hervor[1] und weist es im Zusammenhange damit entschieden ab, daß man das Christentum als Offenbarungsreligion nur als eine Art Ergänzung der natürlichen Religionen ansehe. Ebenso vertritt er dann auch die Stellung der alten Dogmatiker, daß der Sitz der Religion die ganze

100 § 11, S. 115.
1 § 1, S. 2.

Persönlichkeit, das Herz, des Menschen sei, und nicht etwa nur eine der verschiedenen Geistesfunktionen.[2] Bei der Abhandlung über Luthertum und Kalvinismus[3] weist er darauf hin, daß die lutherische Kirche von Anfang an sich voll und ganz und zwar noch konsequenter als die reformierte Kirche auf die Schrift gestellt und als alleiniges Erkenntnisprinzip anerkannt habe; etwas, was von den Neueren im Interesse und zur Beschönigung ihrer Stellung zur Schrift vielfach bestritten wird, indem sie es immer so darstellen wollen, als ob es reformierter, aber nicht altlutherischer Grundsatz gewesen sei, daß alles aus der Schrift allein geschöpft werde. Im Einklang hiermit spricht Rohnert auch der philosophischen Spekulation alle Berechtigung in der Theologie ab[4] und legt dar, daß die Dogmatik die Dogmen nicht erst zu gestalten hat, sondern die Glaubenswahrheiten einfach aus der Schrift zu reproduzieren habe.[5] Von einem Dogmatisieren auf Grund der Glaubenserfahrung usw. will er daher entschieden nichts wissen. Die Schrift ist ihm das einzige und genügende Erkenntnisprinzip.

Das zweite Kapitel handelt von der Heil. Schrift. Weitaus den größten Teil dieses Kapitels, ja mehr als die Hälfte der ganzen Prolegomena, nimmt eine gediegene Abhandlung über die Inspiration der Schrift (§ 5—8) in Anspruch, in welcher er die alte Inspirationslehre nicht nur nicht verwirft, sondern voll und ganz anerkennt: „Wir behaupten also nicht nur Sachinspiration, sondern auch Wortinspiration. Wo man von einer Schriftinspiration redet, welche nicht Wortinspiration sein soll, da wird's mehr oder weniger Phrase sein. Wer die Verbalinspiration leugnet. . . . . setzt sich in offenen Widerspruch zum Selbstzeugnis der Schrift."[6] An die Abhandlung über Inspiration reiht sich dann eine Besprechung über den Kanon (§ 9) und die Prolegomena schließen mit einer solchen über die Bekenntnisse, wobei er unter anderm sagt: „Wir halten an einem *quia* der Schriftmäßigkeit der lutherischen Symbole fest und lehnen ein *quatenus* ab."[7] Paragraphen über Aufgabe und Anordnung der

2 § 1, S. 6.
3 § 2, S. 10.
4 § 3, S. 14.
5 § 4, S. 17 ff.
6 § 7, S. 68.
7 § 10, S. 118.

Dogmatik, die bei den Neueren sonst so viel Raum einnehmen, fehlen ganz. Beides wird kurz im Paragraphen über die Dogmatik abgemacht. In bezug auf Anordnung folgt er den alten Dogmatikern und von der Aufgabe der Dogmatik sagt er: „Diese Tatsachen hat sie faßlich und begrifflich aus der Schrift zu reproduzieren und zusammenhängend darzulegen, und zwar nicht, um damit dem bloßen religiösen Wissen zu dienen, sondern um für die Kirche Hirten erziehen zu helfen, welche geschickt sind, die Sünder auf den Weg des Heils zu führen."

Mit Umgehung also einer großen Anzahl neuerer Dogmatiker, deren Prolegomena nichts wesentlich anderes bieten, als die wir besprochen haben, wenden wir uns nun zum Schluß noch kurz den dogmatischen Werken zu, die im Kreise der lutherischen Kirche Amerikas erschienen sind. Von den anerkannten Führern der lutherischen Kirche unseres Landes, Walther, Krauth usw., sind keine selbständigen Bearbeitungen der Dogmatik herausgegeben worden, doch hat namentlich Karl Ferd. Wilh. Walther (geb. am 25. Okt. 1811 zu Langenchursdorf in Sachsen, mit M. Stephan nach Amerika ausgewandert, 1849 Prof. der Theologie am Konkordia Seminar zu St. Louis, Missouri, † ebendaselbst am 7. Mai, 1887) zahlreiche in das Gebiet der Prolegomena einschlägige Artikel, besonders in „Lehre und Wehre," veröffentlicht, in denen er alle wichtigen Punkte auf diesem Gebiet eingehend behandelt. Es sei hier nur hingewiesen auf seine „Thesen über das Schriftprinzip,"[8] und auf die längere Abhandlung: „Was ist Theologie. Ein Beitrag zu den Prolegomenen der Dogmatik."[9] Dr. Walther tritt in allen seinen Schriften den Fündlein der neueren Dogmatiker in bezug auf Theologie, deren Quelle usw. scharf entgegen und verteidigt mit größter Entschiedenheit den altlutherischen, allein schriftgemäßen Standpunkt, daß alle Theologie allein und zwar direkt aus der Heil. Schrift zu schöpfen sei, wie dies auch seine These in dem angeführten Artikel über Theologie bekundet: „Die Theologie ist der vom Heil. Geist gewirkte, aus dem Worte Gottes vermittelst Gebet, Studium und Anfechtung geschöpfte, praktische Habitus eines Menschen, die in dem geschriebenen Worte Gottes zur Seligkeit geoffenbarte Wahrheit lebendig zu erkennen, mitzuteilen, daraus

[8] L. u. W., B. XIII, Heft. 4.
[9] L. u. W., B. XIV, Heft 1-12.

zu begründen, zu erklären, anzuwenden und zu verteidigen, um den sündigen Menschen durch den Glauben an Christum Jesum zur ewigen Seligkeit zu führen."

Wie Walther ist auch Charles P. Krauth (geb. 1823 zu Martinsburg, Virginia, 1864 Prof. d. Theol. am *Lutheran Seminary* zu Philadelphia, Pa., † 1883) für eine Theologie allein auf Grund der Schrift und in Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der lutherischen Kirche eingetreten. So auch in seinem Hauptwerke, *Conservative Reformation and its Theology.* Doch nimmt er unter anderm eine freundlichere Stellung als Walther zur Philosophie ein.

Die Zahl der bisher hierzulande innerhalb der lutherischen Kirche erschienenen dogmatischen Werke ist gering, und sind dieselben hauptsächlich aus dem Kreise der Englisch redenden Lutheraner hervorgegangen. Auf diese aber ist die deutsche moderne Theologie zumeist nicht ohne Einfluß geblieben. Revere F. Weidner (Prof. der Theologie am *Lutheran Theological Seminary* zu Chicago) basiert seine Dogmatik auf Luthardts Kompendium und Krauths dogmatische Vorlesungen. Die Anordnung in seinen Prolegomena, *Introduction to dogmatic theology* (1888, 2. Ausg. 1895), ist ganz die Luthardts, auch sind die Leitsätze meist nur mit geringen Veränderungen kritiklos herübergenommen. So sagt er in bezug auf Berechtigung einer wissenschaftlichen Theologie:[10] *„Such a science is necessary to satisfy the intellect . . . . . . It is possible because God has revealed himself to man, and the relation of faith to knowledge, and of theology to philosophy is such, as not to preclude the possibility of a theological science."* Auch andere neuere Theologen, Dorner, Martensen, Frank usw., werden vielfach angeführt, und zwar meist zustimmend, auch da, wo ihre Aussagen mit einer Schrifttheologie, wie sie doch Weidner führen will (§ 11), nicht im Einklang stehen. So weist er, da er von Heilsgewißheit auf Grund des Wortes Gottes und Zeugnisses des Heil. Geistes durch dasselbe redet, mit lobenden Worten auf Franks System der christlichen Gewißheit hin.[11] Offenbar verkennt Weidner den wahren Charakter von Franks Werk, denn dieser will ja eine Heilsgewißheit abgesehen

10 § 3, *p.* 23.
11 § 11, *p.* 79 f.

von Schrift usw. begründen. Wenig im Einklang mit einer rechten Schrifttheologie ist es auch, daß Weidner (§ 12) von Entwicklung der Dogmatik aus dem Materialprinzip der lutherischen Kirche redet. Er sagt den Neueren nach:[12] „*There must be some one germ which grows and expands into all that follows,*" und meint auch, daß Luther dergleichen habe sagen wollen, wenn er den Artikel der Rechtfertigung durch den Glauben als die Summe der ganzen christlichen Lehre bezeichne, nur hätten dies die älteren Dogmatiker nicht ordentlich ausgeführt. Einen Artikel über Inspiration hat Weidner in seiner Einleitung nicht, bezeichnet dieselbe aber, wo er sie erwähnt,[13] als *the outpouring of the Spirit on the day of Pentecost* (so Martensen). Hiernach scheint es, daß der alte Inspirationsbegriff von ihm nicht mehr recht festgehalten wird.

Im Gegensatz zu Weidner schickt Henry E. Jacobs (Prof. der Theologie am *Lutheran Seminary* zu Philadelphia, Pa.) seiner Dogmatik, *A Summary of the Christian Faith* (1905), nur eine kurze Einleitung vorauf. Er widmet derselben nur einen Paragraphen, in welchem er hauptsächlich von der Quelle und der Methode der Dogmatik handelt. Als Quelle der Theologie bezeichnet er die Schrift, und zwar allein, und weist deshalb entschieden alles andere, zumal die christliche Erfahrung, als Quelle irgendwelcher Art ab. Was Methode betrifft, so führt er Luthers Ausspruch aus: *Haec tria theologum faciunt: Oratio, meditatio, tentatio.*

Wesentlich anders aber ist die Einleitung von Milton Valentine (Prof. der Theologie am *Lutheran Seminary* zu Gettysburg, Pa., † 1906) zu seiner *Christian Theology* (2 Bde., 900 Seiten, 1905—07) geartet. In derselben behandelt er in vier Kapiteln das Wesen der Theologie (I), die Quellen der Theologie (II), die Art und Weise der Offenbarung (III) und die Beweise für die Offenbarung (IV). Zwar wird die Schrift als Hauptbasis anerkannt, aber nicht als die alleinige Quelle. Daneben gelten Vernunft und Vernunftargument als Hilfsquellen. Den Beweisen, d. i. Vernunftargumenten, für die Offenbarung wird daher ungemein viel Raum (90 Seiten) gewidmet. Einen Paragraphen

---

12 § 11, *p.* 80.

13 § 9, *p.* 54.

über die Inspiration der Schrift enthält die Einleitung nicht,[14] einzelne zerstreute Bemerkungen aber zeigen an, daß Valentines Stellung zur Inspirationsfrage nicht die der alten Dogmatiker war, wie dies auch nicht anders erwartet werden kann, wo Leute wie Dorner, Martensen usw. als Hauptgewährsmänner gelten.

Übersehen wir nun zum Schluß die Prolegomena dieser dritten Periode der Dogmatik, so finden wir, daß im Grunde genommen der alte Streit, ob Schrift oder Vernunft obwalten soll, dieselben beherrscht, aber der Streit wird nicht nur, wie in der vorigen Periode, zwischen zwei großen Richtungen geführt, sondern auch zwischen einzelnen Schulen, die je nachdem der Schrift mehr oder weniger Autorität noch lassen wollen. Ein viel umstrittener Punkt ist es, wie die Autorität der Schrift zu begründen sei. Mit wenigen Ausnahmen ist der Subjektivismus die Signatur aller dieser Einleitungen. Das Schleiermachersche Wort, daß jede Dogmatik ihre Eigentümlichkeit haben müsse, hat man sich nur zu wohl gemerkt. Einig ist man sich zwar in der Verwerfung und Verspottung der alten Prolegomena (Öttingen bezeichnet sie als einen Wust), aber eben so uneinig ist man darüber, was an ihre Stelle zu setzen ist. Einer verwirft des andern Aufstellungen, um seinerseits dasselbe vom dritten zu erfahren. Einig ist man sich ferner in der Verwerfung der orthodoxen Inspirationslehre, aber wiederum so uneinig auch darüber, wie nun die Inspiration zu fassen sei. Da hat jeder seine eigene Inspirationslehre, was sehr bezeichnend ist.

Und wozu hat denn die viel gerühmte Prinzipientreiberei in den Prolegomena geführt? Wahrlich nicht dazu, den alten Schatz zu bewahren und vermehren, sondern zur Verarmung, Unsicherheit und Verwirrung. Nicht Prinzipienlehre wollen wir daher treiben, sondern einfach unsern Standpunkt darlegen. Das ist mit Luther und den orthodoxen Vätern das Fußen auf der Schrift allein, die als autoritative an uns kommt und vom Heil. Geist als solche uns bezeugt ist, nämlich als das lautere, unfehlbare Wort Gottes.

14 Valentine hatte im Sinne, einen solchen einzufügen, starb aber vor der Vollendung seines Werks, das sein Sohn vollends herausgab.

§ 3.

Inhalt und Aufgabe der Prolegomena.

LEHRSATZ.

Da die Dogmatik ein Zweig der Theologie ist und mit dieser die Religion zum Inhalt hat, und da die Dogmatik auch als rechtgläubig lutherische und auf ihrem adäquaten Grunde beständig ruhende doch nach Anlage und Darstellung unleugbar eine Entwicklung gehabt hat, so handeln die Prolegomena von der Religion, Theologie, Dogmatik und ihrer Geschichte und sodann von deren adäquater Quelle und Grundlage.

Anmerkung: — Die Aufgabe der Prolegomena einer Dogmatik ist es zu allernächst, die Frage zu beantworten: Was ist Dogmatik? Allein diese Antwort kann nicht gegeben werden, ohne von der Theologie und ihrem Wesen zu handeln, denn die Dogmatik ist nur ein Teil des größeren Gebiets der Theologie und muß daher selbstverständlich deren wesentliche Art teilen. Daraus aber ergibt sich weiter von selbst, daß von dem Inhalt der Theologie zu handeln ist, nämlich von der Religion in bezug auf ihren Begriff und Wesen und in Verbindung damit von der Offenbarung. Erst wenn diese Punkte behandelt und erläutert sind, kann die Frage nach dem Begriff und Wesen der Dogmatik recht beantwortet werden. Daran schließt sich eine Geschichte der Dogmatik, da dieselbe, was Anordnung und Darstellung betrifft, eine Entwicklung durchgemacht hat. Die weitere und überaus wichtige Frage, die die Prolegomena hierauf zu behandeln haben, ist die nach der adäquaten Quelle und Grundlage der christlichen Religion, Theologie und Dogmatik, das ist einzig und allein das inspirierte Wort der Heil. Schrift. Aus dieser allein sind alle Glaubenswahrheiten zu schöpfen, und nichts gilt als Dogma, was nicht aus der Schrift geschöpft ist. Im Anschluß an die Lehre von der Heil. Schrift handeln daher zum Schluß die Prolegomena von den Glaubensartikeln und den symbolischen Büchern der evang.- lutherischen Kirche.

Teil II.

ABSCHNITT I.
Von der Religion.

§ 4.
Begriff und Wesen der Religion.

LEHRSATZ I.

Religion ihrem Begriff und Wesen nach ist Gemeinschaft mit Gott.

Anmerkung: — Dem Wesen nach sind Religion und christliche Religion identisch.

Nur die christliche Religion und die ihr gleichstehende Religion im Stande der Unschuld und des alten Testamentes ist wirkliche Gemeinschaft mit Gott. Darum, wenn unsere Kirchenlehrer von der Religion handeln, so handeln sie sofort von der christlichen Religion. Dies ist durchaus berechtigt. Haben wir in der Schrift die Wahrheit, so auch die Wahrheit über Religion. Wir kommen von der Schrift aus zum Urteil über Religionsgestalten und nicht umgekehrt von allen Religionsgestalten aus zum Urteil über das, was Religion ist, und inwiefern diesem das Christentum entspricht.

Man kann sich nicht wundern, daß von den neuern spekulativen Theologen bis in die neuste Zeit das Wesen der Religion nicht erkannt wurde. Pfleiderer[1] z. B. faßt Religion ganz objektiv und nicht als inneren Vorgang des menschlichen Geistes. Kant definiert folgendermaßen: Religion ist das Gesetz in uns, sofern es durch einen Gesetzgeber über uns Nachdruck erhält, oder: Religion ist Anerkennung unserer sittlichen Pflichten als göttlicher (das ist Gewissen, nicht Religion). Kant hält eben Religion nur für die auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral. Wie schon bemerkt, handeln unsere Kirchenlehrer beim Abschnitt von der Religion sofort von der christlichen Religion:

---

[1] Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.

so Quenstedt[2]. Unter der Überschrift: *De objecto theologiae generali, religione* gibt er über Religion folgende Definition: *Religio christiana est ratio colendi verum Deum in verbo praescripta, qua homo, a Deo per peccatum avulsus, ad Deum per fidem in Christum, Deum et hominem, perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur.*

Es kommt deshalb der Name „Religion" eigentlich, mit Recht und ohne Einschränkung nur der Religion der ersten Menschen im Stande der Unschuld *(religio paradisiaca)* und der christlichen Religion (das alte Testament einschließend) zu. So Quenstedt[3]: *Religionis vox sumitur vel improprie et abusive, vel proprie. Improprie sumitur pro religione falsa v. g. ethnica, turcica, judaica. Proprie significat veram rationem Deum colendi, eamque vel paradisiacam, quae in statu integritatis locum habuit, quaque homo, ad imaginem Dei conditus, Deo religatus fuit, vel christianam, quae post lapsum obtinet, diciturque christiana, qüia per Christum unice ad salutem perducimur.* Hollaz[4]: *Religio improprie notat falsam, proprie veram rationem colendi Deum.*

Die Betätigung und Äußerung der wahren Religion besteht in erster Linie in der wahren Verehrung Gottes, deren Inbegriff die erste Tafel des Gesetzes ist, und in zweiter Linie in der Erfüllung der Pflichten gegen den Nächsten, welche in der zweiten Tafel vorliegen. So Quenstedt[5]: *Religio christiana sumitur vel* μερικῶς *vel* ὁλικῶς. Μερικῶς *accepta notat* πρώτως *et praecipue cultum divinum immediatum, scil.* εὐσέβειαν *seu pietatem, quae ad cultum Dei, secundum primam legis tabulam, spectat.* Δευτέρως *vero et secundario accipitur etiam pro aliis officiis, quibus mediate Deus colitur, quae secundam legis tabulam respiciunt. Amor proximi amorem Dei praesupponit, unde secundario, per analogiam religionis nomine veniunt officia charitatis erga proximum.* Ὁλικῶς *accepta vox religionis complectitur omnia, quae in theologia traduntur, tam credenda, quam agenda, sive quae vel ad pietatem erga Deum, vel ad charitatem erga proximum faciunt.*. So auch Baier[6].

---

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. II, sect. I, thes., p. 19.*
[3] *L. c., nota II. III, p. 20.*
[4] *Ex., proleg., cap. II, qu. 4, p. 39.*
[5] *L. c., nota IV, p. 20.*
[6] *Comp., proleg., cap. I, § VII, p. 10.*

Die Definitionen von Quenstedt weisen wenigstens hin auf die Fassung der Religion als wesentlich Gemeinschaft mit Gott. Als wahre Gemeinschaft mit Gott beschreiben unsere Dogmatiker die Religion erst in dem Lehrstück *De unione mystica fidelium cum Deo.* Als Schriftbeweis dafür, daß Religion wesentlich Gemeinschaft mit Gott ist, genügen Joh. 14, 23; 15, 5; 17, 23; 1. Joh. 1, 7; Eph. 2, 22; Gal. 2, 20; 2. Kor. 13, 5; 1. Kor. 3, 16.

Da Religion nach ihrem vollen Begriffe Gemeinschaft mit Gott ist, so werden damit sofort zwei falsche Richtungen in bezug auf Religion abgewiesen, die eine, welche an Stelle der Gemeinschaft die Einheit setzt, die andere, welche Religion nur als Beziehung unseres Handelns und Denkens auf Gott hin ansieht.

Die erstere haben wir im Pantheismus, der den Unterschied zwischen Gott und Menschen aufhebt. Derselbe kann im Denken (logischer Pantheismus) oder im Gefühl (mystischer Pantheismus) seinen Grund haben. Allgemeine Erklärung: Welt, Mensch und Vielheit der Dinge sind nicht etwas Selbständiges und von Gott prinzipiell Geschiedenes, sondern machen vielmehr das Wesen Gottes selbst aus. Dies wird entweder so gedacht, daß die Vielheit der Dinge als Teile Gottes anzusehn sind, die Gott aus sich herausgehen läßt; und so ist die Erscheinungswelt eine Selbstentfaltung Gottes (hylozoistischer Pantheismus). Am vollkommensten gestaltete sich diese Form des Pantheismus bei Spinoza, der eine absolute Substanz mit den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung annahm und die Erscheinungswelt als Modifikation dieser Ursubstanz. Dies wird auch so gedacht, daß die Dinge als Teile Gottes in Gott ruhen, die nun gewissermaßen von selbst aus dem Urwesen heraustreten. Man denkt sich dies nach der Art eines Naturprozesses, d. h., während sich wie bei Spinoza die Ursubstanz frei entwickelt, waltet hier eine Notwendigkeit, nach der die Dinge aus Gott heraustreten müssen kraft eines Gesetzes, wie aus der Lichtquelle die Lichtstrahlen (Emanation), und an Vollkommenheit abnehmen, je weiter sie sich von dem Urquell entfernen. Der sog. logische Pantheismus (Fichte, Schelling, Hegel) nimmt eine Weltseele,

Weltvernunft an, die in ihrem Fürsichsein unbewußt ist und erst im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt.

Der Pantheismus trat auch in der Kirche auf, schon in ihrer ersten Zeit. Als das Christentum sich mächtig ausbreitete, waren doch viele, die eigentlich nur äußerlich zum Christentum sich hielten, innerlich aber an ihrer vorchristlichen Anschauung hängen blieben. Auf der einen Seite hielten viele Juden am Judentum fest; aus diesen entstanden dann die verschiedenen judaisierenden Sekten: Nazaräer, Ebioniten. Auf der andern Seite hielten viele aus den Heiden am Heidentum fest; aus diesen entstanden dann Sekten, die ausgesprochen pantheistisch waren, die Gnostiker. Pantheismus trat später auch in der in der Kirche zu verschiedenen Zeiten auftretenden Mystik auf. Zweck der Mystik, die in bezug auf Einzelheiten, z. B. Meditation, Kontemplation und ihre Wertung, Visionen, dann überhaupt in bezug auf den Weg, die Mittel, um zum letzten Ziel zu gelangen, durchaus kein einheitliches Bild darbietet, ist die möglichste Einheit mit Gott. Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes werden empfohlen: Einsamkeit, Stille, Askese, Nachdenken, Betrachtung und vor allem Gebet, aber nicht das durch Worte ausgedrückte, sondern das innerliche, die innerliche, auf Gott gerichtete Stimmung. Irrtümlich wäre es, wenn man jeden Mystiker für einen Pantheisten halten wollte. Obwohl das größte Gewicht auf die innere Erfahrung (darunter sind nicht die Visionen zu verstehn, die von vielen zwar sehr hochgeschätzt, aber gerade von den größten Mystikern, z. B. Eckart, weniger beachtet wurden) gelegt wird, nämlich die Lösung der Seele von den Banden der Endlichkeit und ihre Hinführung zur inneren Gemeinschaft mit Gott, so ist dies doch nicht von allen Mystikern pantheistisch gedacht. Viele wahrten doch bei dieser inneren Erfahrung den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch, während andere, Weigel, Angelus Silesius (Joh. Scheffler) diese Gemeinschaft mit Gott in eine Wesenseinheit mit Gott, also in ein Aufgehen in Gott ausarten ließen. Der im siebzehnten Jahrhundert besonders in der katholischen Kirche wieder auftretende Quietismus ist als eine Art der Mystik zu betrachten. Erneuert wurde derselbe durch den spanischen Priester Molinos. In seinem 1675 geschriebenen Andachtsbuch „der geistliche Wegweiser", *Guida spiritu-*

ale, empfahl dieser als Mittel zur Einigung mit Gott vollständige innere Ruhe, das Aufhören alles Denkens, alles Wollens. Dann werde Gott kommen und Wohnung machen. In späterer Zeit zeigen Schleiermacher und ein Teil von dessen Schülern ein ausgesprochenes Hinneigen zum Pantheismus. Schleiermacher legt den Sitz der Religion in das Gefühl, nicht in das Wissen und Wollen. Religion ist ihm das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vom Unendlichen, das er wieder faßt als das Universum, den Weltgeist. Dieser ist unpersönlich; die Persönlichkeit, das Sichbewußtsein ist, wie Schleiermacher an seine Freundin und spätere Gattin, Henriette von Mühlenfels, nach dem Tode ihres ersten Gatten schrieb, nur eine vorübergehende Erscheinung hier. Nach dem Tode lebt der Geist zwar fort, aber die Persönlichkeit hört auf. Allerdings hat Schleiermacher selbst den Vorwurf pantheistischer Neigungen, der ihm hauptsächlich in bezug auf seine „Reden" gemacht wurde, damit abweisen wollen, daß er denselben für eine nicht in die Reihe der religiösen Begriffe gehörige philosophische Weltanschauung erklärte. Aber obwohl seine Schriften vielfach das Bild von ihm als ein schwankendes erscheinen lassen, indem er bald einen persönlichen, bald einen unpersönlichen Gott anzunehmen scheint, was ja durchaus erklärlich ist einmal aus seiner Jugenderziehung im Geiste der Herrnhuter, zum andern aus seiner innigen Beschäftigung mit pantheistischen Philosophen wie Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, so ist Schleiermacher doch ausgesprochen Pantheist. In neuster Zeit finden wir den Pantheismus in ausgesprochenster Weise in der sogenannten *Christian Science* und deren Begründerin *Mary Baker Eddy*. Mit vielen biblischen Phrasen verflochten und dazu voller Widersprüche tritt uns hier schlecht aufgewärmt der alte idealistische Pantheismus entgegen, der die Realität der Dinge leugnet, nur das Sein des Geistes für wirklich hält und den persönlichen Geist für eine Erscheinungsform des an sich unpersönlichen Allgeistes erklärt.

Drei gewaltige Irrtümer haften dem Pantheismus an:

1. Der Pantheismus kennt keinen persönlichen Gott, der da waltet, denkt, will, wirkt, handelt, Liebe und Zorn hat usw. Gott ist der dunkele Abgrund des unbestimmten Seins, der nichts von sich selbst weiß. Um sich kennen zu lernen, tritt

er auseinander in die Mannigfaltigkeit der Dinge, um in diesen seiner selbst bewußt zu werden. Er erkennt daran seinen eignen Inhalt. Wie lange kann dies geschehen? Solange, wie Einzelwesen noch vorhanden sind. Wenn diese alle, was ihr Zweck ist, wieder in Gott zurückgekehrt sind (d. h. in den Abgrund des absoluten Seins), dann ist Gott wieder das bewußtlose Sein (bei Schelling das „blinde Sein"). Also die ganze Evolution müßte von vorne anfangen, ein *processus in infinitum.* Das Auseinandergehen und das Zurückgehen der Vielheit in Gott dürfte nicht aufhören. Daher sagten alte pantheistische Philosophen, daß Gott das ewige Werden sei; und Schelling drückt dies so aus: Gott ist die Weltgeschichte. Hierfür wurde er 1790 seiner Professur in Jena entsetzt.

2. Der Pantheismus leugnet die Schöpfung der Welt, wie sie die Schrift lehrt. Ist Gott ein persönlicher, freier Gott, dann kann die Welt nur sein, indem Gottes Weisheit den Plan derselben anlegt, sein Wille aber und seine Macht denselben ausführen und also die ganze Welt aus nichts hervorrufen, d. h. schaffen. Der Pantheismus hat keinen freien, persönlichen Gott; daher kann nach seiner Ansicht das All nur aus Gott hervorgegangen sein, entweder infolge eines bewußtlosen Dranges, oder weil es notwendig in dem ursprünglichen Sein lag, daß es die Vielheit der Dinge aus sich herausfließen lasse. Man nennt diese Entstehungstheorie den Emanatismus (*emanare* = herausfließen).

3. Der Pantheismus hebt den Begriff der Sünde auf. Die Sünde ist dem Pantheismus nichts Wirkliches, keine Feindschaft wider Gott. Das ist natürlich. Da Gott selbst das All ist, so kann es ja nichts geben, was feindlich wider ihn auftreten könnte. Das pantheistische System kennt den Begriff „Sünde" gar nicht; und wo derselbe, aus Akkomodation, gebraucht wird, versteht dasselbe darunter nur den Zustand, in welchem der Mensch noch sich als ein von Gott getrenntes Wesen ansieht und seine Identität mit Gott noch nicht erkennt. Und hierzu kommt, daß ja dieser Zustand notwendig ist (denn Gott muß sich ja aus dem blinden Sein zur Vielheit entwickeln), der notwendige Weg zur Entwicklung der Gottheit. Hieraus folgt, daß kein pantheistisches System Raum hat für einen Erlöser und eine Erlösung nach Lehre der Schrift. Aber der Pantheismus

hat oft genug versucht, sich in die Redeweise der Schrift einzupuppen. Er findet z. B. in Jes. 59, 2: „Eure Untugenden scheiden euch und euren Gott voneinander", seine pantheistische Lehre von der Sünde ausgedrückt, d. h. er setzt seine vermeintliche Scheidung des Menschen von Gott an Stelle der aktuellen Scheidung, von welcher die Schrift redet. Die Differenz ist diese: Nach Gottes Wort ist die Sünde die Ursache der Trennung von Gott und etwas Reales, nach pantheistischer Lehre ist die Sünde die Trennung selbst und nur etwas Vorgestelltes und Eingebildetes. So reden denn auch pantheistische Religionsphilosophien von einem Erlöser und einer Erlösung und kleiden ihre Gedanken in das biblische Gewand. Christus ist darum der Erlöser, weil er das aussprach: „Ich und der Vater sind eins".

Die zweite falsche Grundansicht, die hier verworfen wird, ist der Deismus. Begründer desselben ist Herbert von Cherbury, englischer Philosoph (1582—1648): *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso.* Nachfolger von Herbert waren: John Toland, Irländer (gest. 1722): *Christianity not mysterious (1696), Anthony Collins* (gest. 1729): *Discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect called freethinkers (1713), Thomas Woolston* (gest. 1731): *Discourses on the miracles of our Saviour (1727—30), Tindal* (gest. 1733): *Christianity as old as the creation or the Gospel a republication of the religion of nature (1730), Thomas Morgan* (gest. 1743): *The moral philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist* (Pauliner), *and Theophanes, a christian Jew* (Petriner).

Deismus ist diejenige Denkweise, welche zwar nicht wie der Atheismus die Existenz Gottes leugnet, auch nicht wie der Pantheismus Gott und Welt miteinander vermischt, aber auch nicht wie der Theismus, oder die wahre Religion Gott als lebendigen und gegenwärtigen Gott fortwährend auf die Welt wirken läßt; sondern sie denkt Gott und Welt so geschieden, daß Gott zur Welt in nur ganz äußerlicher Beziehung steht. Die Weltanschauung des Deismus ist die, daß die Welt, nachdem sie einmal geschaffen ist, durch die anerschaffenen Gesetze ohne jede Einwirkung Gottes ihren Gang geht. Seine Grundan-

sicht von Religion geht dahin, daß ebenso dem Menschen mit der Vernunft die Gesetze für seine ganze Entwicklung, für seine Religion und Moral mitgeteilt sind, so daß er keines Einwirkens Gottes, keiner Offenbarung, noch Erleuchtung, bedarf. Die echte Religion muß aus der Vernunft abgeleitet werden. Sie besteht in der Verehrung Gottes mit Gedanken und mit Werk, aber was darüber hinausgeht, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott, das ist verwerflicher Mystizismus. Der Inhalt aller Vernunftreligion ist: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Denn Vernunft und Gewissen bezeugen, daß Gott sei, daß der Mensch frei sei zum Guten und zum Bösen, und daß endlich einmal das Gute belohnt und das Böse bestraft werden müsse. Man sieht, das ist noch heute die Allerweltsreligion. Es ist die, welche dem platten Verstande, dem gewöhnlichen Durchschnittsmenschen am verständlichsten und einleuchtendsten ist.

LEHRSATZ II.

Religion beruht auf göttlicher Mitteilung; sie ist nicht menschliche Erfindung.

Anmerkung: — Unser Lehrsatz sagt, daß Religion auf göttlicher Mitteilung beruht. Sie ist göttliche Gabe, nicht menschliche Erfindung. Quenstedt[1]: *Gaudet vero religio divina sublimitate. Origine enim divina est et coelitus patefacta; divinae revelationis est, non humanae inventionis.* Hier spricht Quenstedt freilich von der *religio proprie dicta,* also von der wahren. Allein auf die ursprüngliche Mitteilung in der Schrift gründet es sich, daß es überhaupt natürliche Religionen gibt. Auch in den natürlichen und als solchen falschen Religionen gibt es noch einzelne Reste der Wahrheit; cf. Baier[2]. So gewiß es ein schrecklicher Irrtum ist, irgendeine, scheinbar noch so reine natürliche Religion für eine zur Seligkeit genügende zu erklären, so gewiß ist auch das ein Irrtum, Religiosität überhaupt auf Erfindung der Menschen zurückzuführen. Mancherlei falsche Ableitungen der Religion sind vorhanden:

a. Sie wird erklärt aus der Mächtigkeit und dem

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. II, sect. I, thes. II, p. 20.*
[2] *Compend., proleg., cap. I, § IX, a. b. c., p. 14.*

verderblichen Einflusse der Naturerscheinungen und dem Wunsche des Menschen, durch ein höheres Wesen dagegen geschützt zu sein. Diese Erklärung ist darum falsch, weil allermeist die heidnischen Religionen die Naturerscheinungen gerade auf die Gottheit zurückführen. Ein Beweis dafür ist Civa, einer der Hauptgötter der indischen Dreieinigkeit, der Trimurti, in der späteren indischen Religion. Diesem Götzen werden zwei Seiten, eine furchtbare und eine gnädige, zugeschrieben. Nach der furchtbaren Seite ist er die Ursache alles Unglücks, aller Heimsuchungen und aller Naturkatastrophen in der Welt.

b. Man will auch die Religion ableiten aus der Naturbetrachtung, aus der Betrachtung der künstlichen Einrichtung und weisen Ordnung in der Natur. Daraus habe der Mensch geschlossen, daß es einen Gott gebe. Diese Ansicht wird nicht, wie es scheint, durch Röm. 1, 19 ff. bestätigt. Diese Worte sagen nicht, daß überhaupt die Existenz Gottes aus der Natur gefolgert werde, sondern dies: Was man von Gott weiß, nämlich durch eingepflanzte Erkenntnis (über diese erklären unsere Dogmatiker sich verschieden; die einen fassen sie als eingepflanzte entwickelte Sätze, die anderen als eingepflanzte Anlage), ist auch als Wahrheit bezeugt, bestätigt und recht offenbar gemacht durch die Werke Gottes in der Schöpfung. Sehr treffend sagt Calov[3] zu dieser Stelle: *Docet apostolus, omnibus* τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν, *id quod de Deo scire juvat, manifestum esse per naturam, sive per* ἐπίκτητον, *seu acquisitam notitiam, seu per* ἔμφυτον *solum et insitam. Quae enim communiter de omnibus agunt, non restringenda tantum ad notitiam per discursum et ratiocinationem acquisitam. Nam ad* τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ *quod in omnibus* φανερὸν *est, pertinet etiam, quicquid de Deo per communes illas notitias in animo hominis sine discursu lucet, utpote in illis, qui ratione ac discursu non utuntur, aut uti nequeunt, quod tamen mentibus inscriptum est, esse Deum.* Der ganze Gedankengang des Apostels ist dieser: Die Heiden schon sind in ihrer Gottlosigkeit nicht entschuldbar, weil ihnen nicht bloß das Wissen von Gott eingepflanzt ist, sondern dieses

[3] *Biblia illustr., N. T., tom. II, p. 31.*

Wissen auch bestätigt ist durch die Werke der Natur. Noch weniger sind die Juden entschuldbar, die eine noch viel höhere Bestätigung in dem geoffenbarten Wort haben, welches deutlicher redet als das Buch der Natur. Ganz recht führt Calov gegen die obige Ableitung der Religion überhaupt an, daß das Wissen von Gott auch bei solchen Völkern ist, die gar keine Reflexionen über die Natur anstellen, noch anzustellen vermögen.

c. Die Religion wird auch hergeleitet aus dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit. Der Mensch diene der Tugend und habe dafür Anspruch auf Belohnung; aber da diese hier nicht bloß ausbleibe, sondern der Mensch auch um der Tugend willen vieler irdischer Genüsse sich entschlagen müsse, so fordere der Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit, daß ein Gott sei, der in einem anderen Leben die Tugend belohne; so Kant. Diese Begründung ist falsch, weil sie:

1. die Sünde außer acht läßt und fälschlich annimmt, der Mensch diene der Tugend.

2. Der Mangel an Glückseligkeit kommt ja nicht aus der mangelnden Belohnung, sondern aus der Sünde.

3. Religionen finden sich auch bei solchen Völkern, die keine Reflexionen über die Tugend und deren geringer Belohnung hier anstellen.

In allen diesen Versuchen, die Religion abzuleiten, findet sich derselbe Fehler, daß nämlich die Religion ihre Entstehung in und durch den Menschen selber hat, durch allerlei Reflexionen, aber nicht durch Offenbarung Gottes von außen in Wort und Tat. Die einen lassen die Religion im Willen des Menschen (Kant) entstehn, die andern aus dem Gefühl (Schleiermacher), noch andere aus dem Wissen des Menschen, und zwar einmal aus dem Wissen, welches der Mensch durch Betrachtung dessen, was außer ihm liegt, erlangt, zum andern aus dem Wissen, welches er durch Selbstbetrachtung hat. Wie man sich die Entstehung der Religion aus dem Wissen von sich selbst denkt, zeigt z. B. W. Herrmann[3*]: Wir können Religion nur erkennen, sofern wir sie in uns selbst erkennen. Unsere Vorstellung davon ist Ausdruck unserer eigenen Religion. Wissenschaft von der

[3*] Realency., 3. Aufl., B. 16, S. 589 ff.

Religion kann es nicht geben; denn Wissenschaft fordert ein Objektives. Religion kann einem andern durch Beweise nicht aufgezwungen werden. Es gibt zwar eine Wissenschaft, die sich mit Einbildungen beschäftigt (Metaphysik), aber die in diesen Einbildungen gewonnene Erkenntnis kann nicht zur Wissenschaft entwickelt werden. Auch die Vorkämpfer der sogenannten Religionswissenschaft müssen dies anerkennen. E. Tröltsch (Philosophie im Beginn des 20. Jahrh. B. 1, 1904, S. 134) sagt zwar, daß das Verständnis der Religion nur aus unparteiischem Studium der Religionen komme, aber er erkennt doch auch das unbegriffene Mysterium der göttlichen Mitteilung an die Seele, unmittelbare Gotteswirkungen und grundlegende Offenbarungen an; und ohne Beachtung dieser Elemente gebe es keine Religionsphilosophie. Die durch die Religionsgeschichte abstrahierten Formen erklären das Wesen der Religion nicht. „Wer Religion beurteilen will, muß selbst ihre volle Wirklichkeit kennen" (Kaftan). Religionsgeschichte kann das Verständnis der Religion nicht begründen, sondern setzt es voraus. Wer Religion zum Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis machen oder in die nachweisbare Wirklichkeit der Dinge einführen will, weiß entweder nicht, was Wissenschaft ist, oder er weiß nicht, was Religion ist. Religion ist Leben. Wenn wir an der Religion der nicht nachweisbaren, sondern nur erlebbaren Wirklichkeit des lebendigen Geistes inne geworden sind, so dürfen wir nicht wieder dies für die Wissenschaft Transzendente an dieselbe ausliefern wollen.

In dem, was wir als Christen als Religion erleben, ist das erste die Verborgenheit. Religion ist nur da in der inneren Sammlung, in der wir uns selbst von der Welt der Erfahrung unterscheiden. Dies gelingt durch innere Vorgänge. Welche sind diese? Die Anschauung vom eigenen inneren Leben ist nur dadurch möglich, daß wir uns selbst behaupten wollen. Dabei unterscheidet unser lebendes Wesen das, was es auf sich zusammenfassen, und das, was es abweisen will. Und an der so entstehenden Furcht und Hoffnung, Haß und Liebe haben wir die Anschauung von unserm inneren Leben. In dieser Innerlichkeit haben wir die Religion zu suchen. Religion ist aber nicht der bloße Wille zum Leben, sondern wahre Frömmigkeit ist vor allen Dingen Unterwerfung unter die Wahrheit und Beugung unter die Wirklichkeit. Religion kann nur Anerkennung des Wirk-

lichen oder Erkenntnis sein. Aber keine noch so hohe wissenschaftliche Erkenntnis kann zu den Kräften des religiösen Lebens gehören.

Die Erkenntnis, in der Religion entsteht, ist besonderer Art. Sie ist nicht Erfassung des Objektiven, sondern Besinnung auf das, was wir erleben. Hier ist Schein und Illusion möglich. Hier ist die Sicherung vor Schein nur darin zu finden, daß der Wille der Selbstbehauptung in sich selbst wahrhaftig wird. Wahrhaftiges Wollen aber ist nur da, wo dasselbe in allen einzelnen Akten ein ewiges Ziel hat. Der in der Erkenntnis des ewig Gültigen gegründete Wille ist die sittliche Gesinnung. Der sittliche Wille geht auf die Überwindung alles Scheins.

Die ersten Regungen der sittlichen Erkenntnis führen zum Bewußtsein der Freiheit. Aber in der ihn umgebenden sittlichen Menschheit erlebt der Mensch das, was in jenen lebt, er erfährt an sich die Liebe und das Leben in den andern; er fängt an zu verstehn, daß auch in ihm die Seele lebendig, das Wollen wahrhaftig werden kann. Dieses Vertrauen macht, daß er, der seiner Freiheit Bewußte, sich selbst ein anderes Gesetz als das Naturgesetz auflegt.

Jetzt ist der Raum zur Aufnahme des religiösen Erlebnisses vorhanden. Wenn wir das, was in dem Vorgang des Vertrauens geschenkt wird, ernsthaft erleben, so sehen wir uns von einer Macht erfaßt, die uns etwas sonst ganz Fernes erfahren läßt. Dies Unvergleichliche, das in der Regung des Vertrauens geschenkt wird, ist die innere Situation, in der wir völlig überwunden werden können. In seiner Unfreiheit ist der Mensch verschlossen und lebt für sich selbst. Los zu kommen wird möglich durch Vertrauen zu einer Person, indem wir uns damit bewußt werden, daß wir damit eine unbedingte Forderung an uns selbst richten. Da ist denn sofort ebenso Freiheit, wie auch Erkenntnis des unbedingt Notwendigen, an das sich unser Wille bindet. Indem wir einem andern zutrauen, daß er innerlich fest ist, werden wir es selbst. Wenn wir aber selbst uns das unbedingt Notwendige vorhalten, sind wir darin frei. Nur in diesem Bewußtsein können wir uns völlig überwunden fühlen.

Offenbar ist dann aber das in diesem elementaren sittlichen Vorgang hervorbrechende Bewußtsein der Freiheit eine Bedingung für das Leben der Religion. Denn die Besinnung auf die

Religion, die wir erleben, führt uns immer auf das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer Macht, der wir nicht entgehen können. Vor Gott sich sichern wollen ist nicht Frömmigkeit; ernsthafte Abhängigkeit von Gott fordert Aufgabe alles Widerstandes. So ist gewiß, daß der unzerstörbare Wahrheitsgehalt der Religion die Sittlichkeit ist (so schon Kant). Aber diese Sittlichkeit bleibt immer Aufgabe und Ziel. Die Wirklichkeit des Sittlichen bleibt Aufgabe. Und in der Richtung auf das ewige Ziel kommen wir doch nie los von dem, was wir als Bereicherung oder Beraubung gegenwärtig erleben.

Der Mensch, der durch das freie sittliche Dienen anderer zum Vertrauen und damit zu sittlicher Erkenntnis erhoben wird, ist auf dem Wege zur Religion.

Als das Wichtigste von allen seinen Erlebnissen wird dem Menschen das erscheinen, worin ihm die Macht erscheint, der er sich völlig unterworfen weiß. Und das erlebt nur der, welcher durch das freie Dienen anderer zu sittlicher Selbstbesinnung gebracht ist oder, der Liebe erfahren hat. Wäre in uns keine dankbare Ehrfurcht gegen Menschen, so wären wir von Gott verlassen. Dieses gewaltige Erlebnis wird aber für uns abgeschwächt durch die Gebrechlichkeit der Menschen, an denen wir es gemacht haben. Wirklich wird die Religion für uns in dem Moment, wo sich die geistige Macht, die wir erlebt haben müssen, von den einzelnen Orten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewußtsein das selbständige Leben gewinnt, das unserm Erlebnis reiner Hingabe entspricht. Wie das geschieht, wissen wir nicht. Aber wo es sich ereignet, bedeutet es Unterwerfung unter das Gute der Sittlichkeit, zugleich Offenbarung Gottes als der unentweichbaren Macht, die aber zugleich das Wunderbare sehen läßt, daß sie die suchende Liebe ist. Und so ist Religion bei uns die Wirklichkeit, die in den biblischen Worten Herrschaft, Reich Gottes, Furcht, Vertrauen, Liebe usw. gegeben ist.

Die Reformatoren haben den Glauben, oder den Gehorsam gegen die erlebte Offenbarung Gottes als Wiedergeburt bezeichnet. Je mehr die Zuwendung zu Gott wächst, desto mehr gewinnt unser Leben Tiefe. Jede solche Erfahrung mehrt unsern Glauben an Gott. So nimmt das innere Leben zu. In jedem

Aufflammen der Religion in uns erfahren wir Gott als den lebenschaffenden Geist. So wird immer das Alte abgetan.

Resume: Keim der Religion ist die Erweckung zur Selbstbesinnung. Ihre erste Lebensregung ist Ehrfurcht vor dem Wirklichen. Weiterer Schritt zur Verwirklichung ist die Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis, das Fragen nach der Macht, von der wir abhängig sind. Daran schließt sich das Erfassen der Tatsache, daß diese Macht uns in Güte begegnet, die uns demütigt und sich für uns opfert. Verwirklicht aber wird endlich die Religion in der Offenbarung Gottes, die wir selbst erleben, wenn sich diese geistige Macht von den Zeiten und Orten ihrer Erscheinung ablöst und die Sonne unsers Lebens wird. Die Religion steht dann im Verkehr mit Gott, welcher im Innewerden der Allmacht Gottes und im Gehorsam gegen sein Gebot besteht. Wirkung der Religion ist in dem Menschen dies, daß die Feinde seines Lebens überwunden werden und ewiges Leben in ihr gegeben wird.

d. Der Pantheismus leitet die Religion aus einem Mißverstand des menschlichen Geistes ab. Wenn der Mensch noch nicht weiß, daß er eins ist mit Gott, so sucht er Gott außer sich. Diese Ableitung richtet sich selbst, denn nach derselben hat der Mensch nur so lange Religion, als er noch nicht zur Erkenntnis gelangt ist (Hegel).

e. Nach Feuerbach (auch Pantheist) ist die Religion abzuleiten aus den Wünschen des kranken Herzens. Dieses nämlich, solange es nicht einsieht, daß die Menschheit das Höchste sei, verwechselt sein Sehnen nach der Menschheit, d. h. nach sich selbst, mit einem Sehnen nach etwas Jenseitigem und objektiviert nun diese sehnsüchtigen Wünsche zur Religion. Hier haben wir die Satanstiefen der Menschenvergötterung und Menschenanbetung.

f. Eine Stufe tiefer steigt Fr. Nietzsche, indem er Religion und Moral für eine Form des Verfalles des Menschen erklärt. Der Verfall des Menschen besteht darin, daß er sich seiner Kraft und seines Könnens nicht bewußt ist. Aus diesem sich nicht kennen und an sich selbst verzweifeln entsteht einmal der Gedanke, daß alle Kraftwirkung von außen herankomme, und auch das Verlangen, dieser sich anzulehnen. So ist Religion nur Symptom menschlichen Verfalles. Dementsprechend

betont nun Nietzsche, daß der Mensch sich seiner Kraft muß bewußt werden, und proklamiert als höchstes Prinzip des Lebens den Willen zur Macht.

Der Mensch muß dazu erzogen werden, daß er sich seiner Macht bewußt wird; und der Wille muß in ihm ausgebildet werden, der zielbewußt, mit völliger Nichtachtung aller religiösen und moralischen Hindernisse, alle innewohnenden Kräfte entfaltet. Dies ist der Übermensch. Nietzsche führt dies besonders aus in „Wille zur Macht", nach seinem Tode aus seinem Nachlaß 1902 herausgegeben.

g. Die Religion soll endlich Werk kluger Gesetzgeber sein, die, um ihren Einrichtungen bleibendes Ansehen zu schaffen, vorgaben, dieselben seien ihnen von einem unsichtbaren, über alle Menschen erhabenem Wesen mitgeteilt worden. Dies ist die rechte Philisterweisheit. Denn welche Garantie wäre die Berufung auf ein höheres Wesen, wenn dessen Existenz den Menschen nicht schon feststände? Zudem findet sich Religion auch bei solchen Völkern, bei denen von staatlichen Einrichtungen gar keine Rede ist.

LEHRSATZ III.

Die Religion hat ihren Sitz im Gemüt, oder Herzen, als dem Mittelpunkt des geistigen Lebens des Menschen, in welchem Wollen, Denken und Fühlen zusammenlaufen.

Anmerkung: — So bekennt auf Grund der Schrift Gerhard[1]: *Sed ne quid supersit dubii, dicimus, fidem justificantem esse in corde hominis, hoc est, in animo tanquam proprio subjecto* (als dem eigentlichen „Ich"), *hujus autem fidei esse duas quasi partes, nempe notitiam cum adsensu conjunctam et fiduciam. Respectu notitiae cum adsensu conjunctae dicimus, eam esse in intellectu, respectu fiduciae in voluntate, respectu utriusque in intellectu et voluntate simul, hoc est, in corde sive animo hominis. Corde enim creditur ad justitiam, Rom. 10, 10.*

Dadurch, daß man den Sitz der Religion in eine der drei Geistesfunktionen setzt, entstehen falsche Richtungen.

---

[1] *Loci, tom. VII, loc. XVII, cap. III, sect. I, § LXXV, p. 96.*

1. Der Sitz der Religion wird in dem Denken und Wissen gesucht. Dadurch entsteht der spekulative Rationalismus. Rationalismus überhaupt ist die Ansicht, welche die Vernunft in Sachen der Religion für zulängliche Quelle und unfehlbare Richterin erklärt. Unter Vernunft verstand man zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes. In der Zeit nach der Aufklärung verstand man unter Vernunft die allgemein geltenden Erkenntnisse und Begriffe. Die hierauf sich bauende Theologie war der vulgäre, oder gemeine Rationalismus. Als seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Philosophie gewaltige Fortschritte machte (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher) und jene allgemeine Erkenntnisse und Wahrheiten als arm und unbegründet verwarf und dagegen aus den Tiefen der Vernunftspekulation einen Reichtum neuer Gedanken hervorbrachte, da verband sich die Theologie mit dieser höheren Philosophie. Das Produkt dieser Ehe ist der spekulative Rationalismus. Ihm ist Gott identisch mit dem vollkommenen Begriffe von Gott (Gott selbst existiert nur, indem er von sich weiß); daher hat nur der Religion, der diesen vollkommenen Begriff von Gott hat, der, in welchem Gott selbst sich in vollkommenem Begriffe denkt. Die Irrtümlichkeit dieser Richtung ist schon daran erkennbar, daß es religiöse Menschen gibt, deren Wissen wenig entwickelt und gewiß nicht zu spekulativem Wissen entwickelt ist. Dies könnte nicht sein, wenn es ohne vollkommenes Wissen keine Religion gäbe. Hegelsche Religionsphilosophen (Marheineke) suchten hier eine Vermittlung, indem sie eine Religion der Anschauung oder Vorstellung von der Religion des Wissens unterschieden. Die erstere findet sich z. B. beim Christen, der auch wahre Religion, aber in anschaulichen Bildern hat; die vollkommene Gestalt der Religion bleibt aber die Religion des Wissens, oder der spekulative Rationalismus. Fast der ganze Chor der neueren großen Theologen gehört dieser Richtung des philosophischen Rationalismus an.

2. Im Gefühl allein suchte Schleiermacher den Sitz der Religion. Weder im Wissen, noch im Willen, sondern im absoluten Abhängigkeitsgefühl hat nach Schleiermacher die Religion ihren Sitz. Dies hat eigentlich nur Sinn, wenn die ganze religiöse Anschauung eine pantheistische ist, wenn sich nämlich der menschliche Geist zu Gott verhält wie ein Glied zum

Körper; denn durch das Glied setzt sich freilich ohne Bewußtsein die Empfindung des ganzen Körpers fort. Dies ist ja tatsächlich bei Schleiermacher der Fall. Von vornherein aber messen wir doch die Religion nicht nach Gefühlen. Es hat tiefreligiöse (glaubensstarke) Menschen gegeben, die gerade nicht reich an religiösen Gefühlen waren. Endlich wie kann ein absolutes Abhängigkeitsgefühl von Gott vorhanden sein ohne vorhergehendes Erkennen Gottes? Absolutes Abhängigkeitsgefühl o h n e Erkenntnis ist nichts anderes als Bewußtlosigkeit.

3. Man hat den Sitz der Religion im Wollen allein gesucht. Auch dieses ist irrtümlich. Wohl ist bei der Religion der Wille mitbeteiligt, und der Ausschluß desselben ist eine krankhafte Richtung (Mystizismus, Quietismus), aber wenn man den Sitz der Religion n u r im Willen sucht, dann wird die Religion eigentlich zur Moral, oder besser, zur bloßen Stütze und zum bloßen Hilfsmittel der Moral. Diese falsche Richtung war herrschend bei den Anhängern der sogenannten Aufklärung und des vulgären Rationalismus. Sie richtet sich schon dadurch, daß das Wollen doch nicht dem Wissen vorangehen kann; ich muß zuerst wissen, was ich will.

LEHRSATZ IV.

Die eigentliche Wurzel der Religion ist der Glaube.

Anmerkung: — Glaube ist gewisse Überzeugung von Gott, die nicht auf Beweisen beruht, sondern im Herzen wurzelt, verbunden mit Vertrauen und Hingabe gegen Gott; so auch in der Schrift, Heb. 11, 1. Die Vernunft könnte einen Beweis für die Überzeugung von Gott und von göttlichen, ewigen Dingen gar nicht versuchen, wenn nicht schon unmittelbar im Herzen diese Überzeugung gegeben wäre. Auch im Glauben wirken alle drei geistigen Kräfte: Wille, Wissen und Gefühl zusammen, oder besser: Alle drei setzt der Glaube in Bewegung. Nicht in einer dieser Kräfte allein, sondern in ihrem Mittelpunkt, dem Herzen, wurzelt der Glaube. So lehren wir in Übereinstimmung mit der Schrift: Röm. 10, 10; Spr. 23, 26. Dieses ist auch die Stellung unserer Kirchenlehrer, wie das unter Lehrsatz III angeführte Zitat aus Gerhards *Loci* zeigt.

Indem nun eine der drei genannten Geistesfunktionen e i n -

seitig betont und zum eigentlichen Sitz des Glaubens gemacht wird, entstehen verschiedene krankhafte Richtungen.

a. Wird auf das Wissen aller Nachdruck gelegt, so entsteht die falsche Orthodoxie, der Orthodoxismus, der über der rechten Lehre gänzlich das Leben vergißt.

b. Wird allein das Wollen betont, so können zwei falsche Richtungen entstehen. Die eine, welche die schriftgemäße Lehre, wenigstens von der Erlösung und Rechtfertigung, noch annimmt, aber den Hauptnachdruck auf die Betätigung des Willens (Heiligung) legt, ist der Pietismus. Diesem ist alles Streben nach Wissen und Erkenntnis, d. h. nach Gelehrsamkeit und Wissenschaft, fremd; dagegen gab es unter ihnen nicht üble Exegeten, z. B. Aug. Herm. Francke. Hauptzug desselben ist gefühlvolle Werktreiberei. Dabei wird ein großer Wert gelegt auf gewisse Menschenfündlein, durch welche man sonderlich das Leben als ganz in den Willen Gottes gegeben darstellen will. Zwar nimmt der Pietismus die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben an; aber viel wichtiger als das, was der Glaube ergreift, sind ihm die Wirkungen des Geistes im Menschen selbst. Daher ist auch nicht die Rechtfertigung Stichwort des Pietismus, sondern Erweckung, Bußkampf, Durchbruch, Versiegelung sind das, worauf derselbe den größten Nachdruck legt. Daß der Pietismus so von der wahren Grundlage der Seligkeit, der Rechtfertigung, abgeht, hat dies beständig zur Folge, daß ihm Kopfhängerei, Selbstquälerei, Mangel an Frieden, ängstliches Horchen auf eigene Erfahrungen anhaften.

Die Richtung, die auch das Hauptgewicht in das Wollen legt, aber entgegen dem Pietismus ohne Annahme der schriftgemäßen Grundlehren, ist der Rationalismus. Wie das Stichwort des Pietismus „Erweckung" und „Heiligung" ist, so ist das Stichwort des Rationalismus „Tugend".

c. Dadurch, daß alleine das Gefühl betont wird, entsteht die falsche Mystik. Über die Bedeutung dieses Wortes herrschen verschiedene Ansichten. Allgemein wird die Ableitung dieses Wortes von μύειν, zuschließen, verschließen, angenommen. Was soll verschlossen werden, der Mund oder die Augen? Einige beziehn das Verschließen auf die Augen. Und da begegnet man wieder verschiedenen Meinungen. Die einen wollen

es verstehn vom Verschließen der Augen für die Sinneswelt und Aufschließen für die Geisteswelt; andere wieder fassen das Zuschließen der Augen gleich sterben, d. h. symbolisch sterben, um in den Geheimnissen zu leben, in dieselben eingeweiht werden. Das Verschließen wird auch auf das Zuschließen des Mundes bezogen, entweder die Lippen zusammenschließen und so geheimnisvoll flüstern, oder den Mund zuschließen, d. h. schweigen, auf das Gelübde des Schweigens bezogen. Am besten ist die Erklärung, die das Zuschließen auf die Augen bezieht und dasselbe gleich symbolisch sterben faßt, d. h. in die Geheimnisse eingeweiht werden. So Stobäus, *Sermones*, wo ein Eingeweihter spricht: Ist einer an den Grenzen des Todes und der Einweihung angelangt, so ist alles traurig und schrecklich anzusehn. Ist aber dies vorüber, so bricht ein wundervolles Licht hervor. Ein Mystiker ist also ein Eingeweihter, Mysterium eine Geheimnislehre, welche auf Eingeweihte sich beschränkt.

Auch in der gesunden, christlichen Lehre gibt es Mysterien, aber die christliche Lehre ist nur darum ein Geheimnis, weil einmal an sich viele einzelne Lehren überhaupt dem menschlichen Geiste unfaßlich bleiben, z. B. die Lehren von der Trinität, von der Gottheit und Menschheit in Christo, vom Leib und Blut des Herrn im Abendmahl; zum andern weiß der Verstand des Menschen von der ganzen christlichen Heilslehre *a priori* nichts, sondern empfängt die Kenntnis davon nur durch Offenbarung. Zwischen der christlichen Heilslehre und der Mystik ist jedoch ein großer Unterschied, denn das Christentum weiß nichts von dem Unterschied zwischen Exoterikern und Esoterikern, Unwissenden und Eingeweihten, zwischen öffentlichen und geheimen Lehren. Gott stiftete die Kirche nicht als Geheimbund, sondern will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Wer die Erkenntnis des Glaubens hat, der ist selig und lebt in Gott und Gott in ihm. Das ist die Mystik des Christentums. Daher reden auch unsere Alten von einer mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Gott, von einer *unio mystica fidelium cum Deo.*

Im allgemeinen ist aber das Wort Mystik im guten Sinne nicht gebräuchlich, sondern bezeichnet eine falsche Richtung, deren Hauptzug dieser ist: Nicht durch Erkenntnis gelangen wir zur Seligkeit in Gott, wiewohl die Schrift spricht: Das ist aber

das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen, sondern, indem man sich durch Gefühle und Anschauung in den Strom des göttlichen Seins versenkt. Erkenntnis wird geradezu ausgeschlossen, weil sie den Zweck des Mystikers, sich durch Gefühle in Gott zu versenken, nur stört. Erkenntnis hält eben immer das Bewußtsein wach, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Gott und Menschen besteht, aber der Mystiker will nicht bloß Heiligung und Beseligung, sondern Vergottung. Die falsche Mystik hat pantheistischen Zug. In der Gottheit aufgehn wie ein Tropfen im Meer, das ist die Seligkeit des Mystikers. Ein Zweig der falschen Mystik ist der Quietismus.

LEHRSATZ V.

Wie der natürlichen Religion nur beziehungsweise, dagegen der geoffenbarten als der wahren Religion schlechtweg der Name Religion zukommt, so kommen auch beiden im gleichen Verhältnis die verschiedenen bestimmten Attribute zu.

Anmerkung: — Unsere alten Kirchenlehrer pflegen sich im allgemeinen nicht viel über Religion zu verbreiten. Das Notwendigste aus dieser Materie behandeln sie im Kapitel: *De theologia in genere.* Überdies machen sie sofort die wahre Religion, d. h. die geoffenbarte, zu ihrem Gegenstand. Eine Definition für Religion, nämlich die Definition Quenstedts, ist bereits früher gegeben worden. Die Definitionen anderer Kirchenlehrer lauten ganz übereinstimmend. Es wurde schon früher auch über die Anwendung des Wortes Religion bemerkt, daß dasselbe im eigentlichen Sinne nur der wahren Religion zukomme. Wahr ist die Religion, in welcher Gott in der ihm wohlgefälligen Weise verehrt wird, also in der Weise, welche er selbst in seinem Worte vorgeschrieben hat, wie auch Hollaz sagt: *Vera religio est, quae verbo divino conformis est.* Was die wahre Religion in sich begreift, sowohl im engeren wie im weiteren Sinne, ist ebenfalls schon in dem Zitat von Quenstedt mitgeteilt worden.

Den wichtigen Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion behandeln unsere Kirchenlehrer teils in der Unterscheidung von *theologia naturalis* und *revelata,* teils

wie Gerhard und andere, z. B. Quenstedt[1], im Kapitel über die natürliche Gotteserkenntnis *(de notitia Dei naturalis).* Wichtig ist hierbei, daß unsere Alten dabei sich der Schrift gemäß aussprechen, wenn sie sagen, daß auch die natürliche Gotteserkenntnis oder Religion bis zu einem gewissen Grade Wahrheit enthalte und wahr sei, und daß, soweit sie eine solche ist, Gott ihr Urheber sei. So sagt z. B. Quenstedt[2]: *Notitiae naturalis attrivuta sunt 1. veritas, Rom. 1, 18. 25.* Hierbei macht er sogleich die wichtige Bemerkung, man müsse unterscheiden zwischen der *notitia Dei naturalis, in se et per se* betrachtet, und wie dieselbe faktisch mit sich *imperfectionem, rationis corruptionem et ad errores varios proclivitatem* hat. Im ersteren Falle ist sie eine wahre, im letzteren eine unreine Gotteserkenntnis. Gerhard spricht aus, daß auch nach dem Falle die natürliche Theologie oder Religion doch Überbleibsel der ursprünglichen Gotteserkenntnis besitze. Als solche Überbleibsel zählt er auf: Daß Gott sei, daß Gott gut, gerecht usw. sei, daß Gott verehrt werden müsse usw. Daß auch die natürliche Gotteserkenntnis von Gott stamme, mit andern Worten, daß Religion überhaupt auf göttliche Mitteilung beruhe, drückt Quenstedt[3] so aus: *Causa efficiens est vel prima vel media. Causa efficiens prima notitiae naturalis est Deus, Rom. 1, 19. Causa media facultas hominis intellectiva.*

Wie der natürlichen Gotteserkenntnis oder Religion eine Anzahl Attribute zukommen z. B. *veritas, necessitas,* von der Quenstedt *l. c.* sagt: *Necesse enim est, ut omnibus notitia quaedam Dei insit,* außerdem namentlich die *imperfectio,* so kommen natürlich auch der wahren oder geoffenbarten Religion bestimmte Attribute zu. Quenstedt zählt *l. c.*[4] zwölf auf, z. B. *veritas, divina sublimitas (origine enim divina est), perfectio, necessitas, spontaneitas,* Freiwilligkeit (sie will nicht erzwungen, sondern gelehrt sein).

Unsere Kirchenlehrer weisen auch auf bestimmte Perioden der geoffenbarten Religion hin; so Quenstedt[5]: *Licet una eademque sit religio veteris testamenti et novi testamenti quoad*

---

[1] *Theol. did. pol., pars 1, cap. VI, sect. I, p. 251.*
[2] *L. c., thes. IX, p. 253.*
[3] *L. c., thes. IV, p. 252.*
[4] *Cap. II, sect. I, thes. II, p. 20.*
[5] *L. c., sect. II, qu. I, ekthes., dist. II, p. 23.*

substantiam, datur tamen aliqua diversitas quoad circumstantias, et quidem ratione objecti, sofern Christus auch im Alten Testament der Substanz nach da ist, aber doch unter Typen und Bildern, *ratione temporis, ratione graduum perspicuitatis et claritatis.* Man unterschied demnach drei Perioden: *Religio patriarchalis, mosaica, christiana.* Mehr aus neuerer Zeit sind folgende Unterscheidungen: 1. *Religio subjectiva et objectiva (fides qua et quae creditur);* dem Sinne nach dieselbe ist die Unterscheidung von *religio publica et privata.* 2. *Religio naturalis et positiva,* welch letztere auf irgendeiner besonderen Offenbarung oder Stiftung beruht (sie heißt deshalb auch *religio historica*). 3. *Religio universalis* (das Gemeinsame in allen Religionen) *et religio particularis.*

Was das Wort *religio* betrifft, so sind sprachlich zwei Ableitungen möglich, nämlich von *religare* und *religere.* Cicero *(De nat. deorum II, 28)* leitet ab von *religere,* gewissenhaft beobachten. Lactantius leitet ab von *religare* = *obstringere,* verpflichten, verbindlich machen. Die erstere Ableitung hat mehr für sich als die zweite, denn 1. ist sie sprachlich am leichtesten. Es gibt nur äußerst wenige Substantiva auf *io* nach der 1. Konjugation, z. B. *postulio* von *postulare, optio* von *optare.* 2. Die Grundbedeutung von *religere* entspricht am meisten dem altrömischen Charakter, nämlich der strengen Gewissenhaftigkeit desselben.

---

§ 5.
Von der Offenbarung.
(De revelatione.)

LEHRSATZ I.

Die Offenbarung Gottes in seinem Worte ist alleiniges Erkenntnisprinzip der wahren Religion und Theologie; und nachdem das geschriebene Wort gegeben ist, sind weder neue Offenbarungen zu erwarten, noch kann aus der Vernunft abgeleitet werden, was zu glauben ist, und was Bestandteil der wahren Religion und Theologie sein soll.

Anmerkung 1: — Die Worte im Neuen Testamente für „Offenbarung" sind 1. ἀποκαλύπτειν, enthüllen, offenbaren,

aufdecken, sichtbar machen. Die sinnliche Beziehung dieses Begriffs ist durch die in Cremers Lexikon dafür angegebenen Stellen schwach bezeugt (Matth. 10, 26; Luk. 12, 2; 1. Kor. 3, 13; 2. Thes. 2, 3. 6. 8.). Die geistige Beziehung ist die durchgehende (Matth. 11, 27; Luk. 10, 21; Eph. 3, 3; 1. Kor. 2, 10), gerade gegenüber der Unwissenheit des natürlichen Menschen in seinen besten Kräften (Matth. 16, 17) und gegenüber der Offenbarungstatsache, der Erscheinung Christi (Röm. 1, 17). Hier im Römerbrief (Kap. 16, 25) wird auch als Mittel der Offenbarung dessen, was Gott geheim gehalten hat, das Wort genannt.

2. Das andere Wort in der Schrift für „Offenbarung" ist φανερόω (Röm. 16, 26). Gibt diese Stelle einen Fingerzeig über das Verhältnis dieser beiden Worte zueinander? Paulus tröstet die Römer, daß Gott sie stärken könne gemäß seinem Evangelio und seiner Predigt von Christo, gemäß der Offenbarung (ἀποκάλυψιν) des bisher verschwiegenen Geheimnisses, nun offenbar gemacht (φανερωθέντος) durch die prophetischen Schriften. Es scheint nach dieser Stelle, daß das φανερόω ein Unterbegriff von ἀποκαλύπτω ist, daß letzteres überhaupt = offenbaren, ersteres = klar erkennbar darlegen ist (ersteres lat. *manifestare*, letzteres lat. *revelare*). Cremer sagt richtig, daß ἀποκαλύπτω und φανερόω die von der göttlichen Offenbarung gebrauchten Ausdrücke seien, aber unrichtig behauptet er, daß ἀποκαλύπτω = zur Erscheinung bringen, während „zur Erkenntnis bringen" durch γνωρίζειν ausgedrückt werde. Diese Behauptung Cremers wird schon durch Matth. 16, 17. als unrichtig erwiesen. Hier wird dem Petrus durch das Offenbaren ἀπεκάλυψεν des himmlischen Vaters nicht Christus zur Erscheinung gebracht, sondern der erschienene Christus wird ihm zur Erkenntnis gebracht, daß er eben Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, sei. Wenn man darauf achtet, wie Röm. 1, 17. von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ἀποκαλύπτω aber Röm. 3, 21. von ganz derselben Sache φανερόω gebraucht wird, dann kann, soweit diese Wörter von der Heilsoffenbarung gebraucht werden, zwischen ihnen kein besonderer Unterschied sein. Die lateinischen Ausdrücke für diese Wörter sind, wie schon bemerkt, *revelare* und *manifestare*, die selbstverständlich in demselben Verhältnis zueinander stehn wie die griechischen

Es ist kaum ein dogmatischer Begriff, der einer solch sorgfältigen Bearbeitung bedarf wie der Begriff der Offenbarung; denn es ist in neuerer Zeit kaum mit einem andern Begriff so viel Unfug getrieben, d. h. keinem andern so viel schriftwidrige Fassung gegeben worden wie diesem. Dies ist begreiflich, da ja die Fassung jenes Begriffs, die im strengsten Gegensatz zu der orthodoxen Fassung steht, die Basis für die ganze subjektivistische Theologie abgeben muß.

Unsere Dogmatiker bemerken über das Wort *revelatio* zunächst, daß dasselbe zweierlei bezeichnen könne. Es könne die geoffenbarte Sache bezeichnen, wobei dann das Wort *materialiter* gebraucht sei; es könne auch die göttliche Tätigkeit des Offenbarens *(actum revelandi)* bezeichnen, wobei es dann *formaliter* gebraucht werde. Und so werde es hier gebraucht. Calov[1]: *Revelationis vox accipitur vel sensu formali, pro actu patefactionis divinae, vel objectivo pro eo, quod divinitus revelatum est. Prior sensus hic attenditur.* Aber warum so? Wäre denn nicht die materiale Fassung unserm Lehrsatz mehr angemessen? Denn es ist da doch von dem Wort als Erkenntnisprinzip die Rede. Aber es heißt ja in unserm Lehrsatz: „Die Offenbarung Gottes in seinem Wort". Damit stellen wir uns auf den Standpunkt unserer orthodoxen Theologie. Die Schrift soll nicht als eine geschichtlich abgeschlossene Summe der Offenbarungen Gottes oder sozusagen als unlebendiges Urkundenbuch derselben angesehn werden, sondern als die Offenbarung selbst. Daß unsere Theologen Offenbarung formal als *actio revelandi* verstehn, meint, daß wie Gott sich im Geben der Schrift offenbart habe, so bleibe er in der Tätigkeit des Offenbarens durch die gegebene Schrift. Wie die Erhaltung der physischen Welt gut als fortgesetzte Schöpfung bezeichnet wird (Band 2, § 23, S. 250), so Gottes Wirken durch die Schrift als fortgesetzte Offenbarung. Es ist ja wohl zu bedenken, daß zwischen der Schrift und dem Heiligen Geist eine beständige, wunderbare Vereinigung besteht. So ist es zu verstehn, wenn Calov[2] sagt: *Principium cognoscendi, ex quo conclusiones theologicae deducuntur, unicum hoc est: Dominus dixit vel, quidquid Deus proposuit, reverenter creden-*

---

[1] *Systema, tom. I, p. 269.*
[2] *L. c., p. 268.*

dum est. Unde divina revelatio principium religionis (resp. der Theologie) *indigitatur.* Aber so gewiß es vom Bibelwort heißt: *Dominus dixit,* so heißt es doch auch beständig: *Dominus dicit.* Das so oft zumal im Alten Testamente vorkommende „so spricht der Herr" gilt auch heute. Gewiß, wenn es auch nicht Pauli eigenes Wort ist, was Heb. 1, 1 steht: „Hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn", so ist es doch gewiß von ihm als wahr anerkannt; und trotzdem sagt er 2. Kor. 5, 19 nicht nur: „Und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung", sondern V. 20 auch: „Gott vermahnet durch uns", lehrt also ein gegenwärtiges Vermahnen und zwar im realsten Sinne von der Welt; cf. 1. Kor. 2, 13.

Es steht mit dem Obigen wie mit der Erklärung von Calov nicht in Widerspruch, wenn Quenstedt[3] sagt: *SS. theologiae principium est divina revelatio sacris literis comprehensa.* Es klingt, als ob er *revelatio* so denke, daß die Schrift als abgeschlossenes, bloßes Dokument anzusehn sei. Daß jedoch Quenstedt hier durchaus nicht mit den Genannten im Widerspruch steht, geht daraus hervor, daß er *nota III* nicht nur wörtlich die obige Erklärung von Calov über das *principium cognoscendi* bringt, sondern auch *nota IV* die Unterscheidung des materialen und formalen Begriffs von *revelatio* mit der Bemerkung, daß letzteres hier gemeint sei. Im Anschlusse hieran führt dann Quenstedt, wie auch Calov das in demselben Zusammenhange (S. 269) tut, aus, daß der formale Begriff von *revelatio* als *actus revelandi* noch in verschiedenem Umfange gefaßt werden kann. Es kann nämlich dieser Begriff ganz allgemein *(generaliter et rarius)* gebraucht werden für das göttliche Offenbaren irgendeiner sonst verborgenen Sache und zwar auch für eine solche Offenbarung, welche durch das Mittel der Natur geschieht; cf. Röm. 1, 19. Dieser Begriff kann aber auch in engerer Fassung *(stricte, specialiter et usitatius)* gebraucht werden; und dann versteht man darunter die besondere, gnadenvolle Offenbarung Gottes im Wort, welche in der Schrift selbst als übernatürliche oder durch den Heiligen Geist geschehene Offenbarung bezeichnet wird; cf. Matth. 11, 25. 27; 16, 17; 1. Kor. 2, 10; Gal. 1, 16. In engster Fassung *(specialissime)* versteht

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. III, sect. I, thes., p. 32.*

man unter Offenbarung die unmittelbare Eingießung göttlicher Erkenntnisse in die Herzen der Propheten und Apostel, also die Zustände prophetischen Schauens, 2. Kor. 12, 1—7. Diese Ausführung ist wesentlich so wie die von Calov, der aber die zweite Fassung in bezug auf den Hauptpunkt etwas genauer gibt, indem er sagt[4]: *Revelatio sumitur specialius pro revelatione gratiosa supernaturali. Hoc sensu revelatio complectitur non tantum immediatam inspirationem, sed etiam eam revelationem, quae fit mediante verbo.* Besser wäre freilich, beides zu unterscheiden, da doch *revelatio* durch Inspiration des Wortes und *revelatio* durch das inspirierte Wort nicht auf gleicher Linie liegen. Nach diesen Bestimmungen lautet nun bei Calov und wörtlich ebenso bei Quenstedt die Definition von *revelatio* so[5]: *Revelatio est actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem.* Und übereinstimmend damit, daß ursprünglich die *revelatio* an den Propheten und Aposteln durch die Inspiration geschehn ist, heißt es vom Wesen der *revelatio* bei Calov so[6]: *Forma revelationis divinae est θεοπνευστία, per quam revelatio divina est, quod est.* Also durch die Inspiration ist die Offenbarung das, was sie ist. Gewiß ist diese ganze Fassung durchaus der Schrift gemäß. Daß Gott sich geoffenbart habe durch die T a t, rühmen schon die Leute am Pfingstfeste (Apg. 2, 11); und insbesondere ist die Erscheinung Christi als Offenbarungs t a t in der Schrift ausgesagt (1. Tim. 3, 16; Joh. 1, 14; Tit. 2, 11; 3, 4). Aber schon der Herr selbst führt das Offenbarungs w o r t, ohne welches, wie er sagt, seine Sendung den Menschen doch nicht nütze (Matth. 11, 27; Joh. 17, 6 und Eph. 1, 9, wonach das Geheimnis des Gnadenwillens Gottes durch Christum hervorgebracht ist, wie auch 1. Tim. 3, 16 der im Fleisch geoffenbarte Gott den Menschen gepredigt wird). Richtig sagt J u l i u s K ö s t l i n[7]: „Das Hauptmittel dieser besonderen Offenbarung, durch welches auch alle die andern Kundgebungen erst recht verständlich und hiermit erfolgreich werden können, ist dann das Wort. Dieses ist auch das Mittel, durch welches die höchste

---

[4] *L. c., p. 269.*
[5] *Theol., did., pol., l. c., nota. IV, p. 32.*
[6] *L. c., p. 280.*
[7] Herzog Realency., 1. Ausg., B. XII, S. 666.

Offenbarung Gottes in Christo sich erschließt." Und Paulus erklärt, daß ihm das Geheimnis des Heils durch Offenbarung kund geworden sei (1. Kor. 2, 10; Eph. 3, 3) und zwar durch Offenbarung im Wort so, daß nicht nur der Geist in den von ihm gegebenen Worten ihm das Geheimnis offenbar und verständlich macht, sondern auch in diesen Worten, also durch Inspiration des Wortes, das Geheimnis des Heils andern zu verkündigen gibt (1. Kor. 2, 13; Eph. 3, 8). Darum gilt von der orthodoxen Fassung des Begriffs von *revelatio* nicht, was Bretschneider in der „Entwicklung der in der Dogmatik vorkommenden Begriffe" (beste Ausgabe 1838) sagt: Der Begriff der Offenbarung sei von den verschiedenen Theologen aller Zeiten namentlich darum so verschieden gefaßt worden, weil man bei demselben „auf die Bequemlichkeit in einem theologischen System, das man machen wollte", sah. Aber dies gilt von den übrigen theologischen Systemen. Wir geben einen Überblick.

Die verschiedenen Standpunkte gegenüber der Offenbarung unterscheidet Kant so: Rationalist im weiteren Sinne ist der, welcher bloß die natürliche Religion, nach welcher man doch erst wissen muß, was Pflicht ist, ehe man die Pflicht als göttliches Gebot anerkennt, eben darum für moralisch notwendig oder für Pflicht erkennt. Naturalist ist er, wenn er die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, reiner Rationalist, wenn er eine übernatürliche Offenbarung zwar für möglich hält, aber ihre Annahme ganz und gar nicht als wesentlich für die Religion. Supranaturalist ist der, der den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung als notwendig für die Religion ansieht. Die letztere Erklärung bezieht sich nicht auf den geschichtlichen Supranaturalismus (Reinhard, Knapp usw.), sondern gilt von dem echten Supranaturalismus, wie wir ihn in der Schrift und in der reinen, orthodox - lutherischen Theologie vor uns haben.

Wie schon gezeigt, bezieht die Schrift die Offenbarung auf Gott als Tätigkeit Gottes im vollen Sinne, sowohl in Taten, als auch in Worten; und zwar geht die letztere in erster Linie auf Erkenntnis; cf. Joh. 17, 6—8; vergl. V. 3. Wenn wir einen Terminus heutiger Tage auf die Offenbarung nach der Schrift anwenden wollen, so ist gewiß, daß sie als „theozentrisch" zu benennen ist. In voller Übereinstimmung mit der Schrift ist,

wie schon gezeigt, die lutherische Orthodoxie. Sie hat den einzig richtigen Offenbarungsbegriff. In aller anderen Theologie ist dieser Begriff falsch gefaßt, von vornherein prinzipiell, sofern Offenbarung „anthropozentrisch", d. h. irgendwie zu etwas vom Subjekt Geleistetes oder durch das Subjekt Bedingtes gemacht wird. Es versteht sich von selbst, daß die Vertreter dieser Richtung teils in die Schrift ihre Grundansicht verlegen wollen, teils die orthodoxe Lehre zu entstellen suchen. So sagt M. Kähler[8], im Neuen Testamente seien zwei wesentliche Elemente der Offenbarung enthalten, „nämlich die abschließende Bedeutung der geschichtlichen Tatsache, die uns Christus heißt, und die unmittelbare Berührung jedes Christen mit Gott durch seinen Geist".

Nein, Offenbarung ist nach der Schrift wesentlich Offenbarung in der Tat, zuletzt in der Sendung des Sohnes (1. Tim. 3, 16) und Offenbarung im Wort (Heb. 1, 1; 1. Kor. 2, 10. 13). Man versteht gar wohl, weshalb Kähler die Schriftansicht von der Offenbarung so darstellt, nämlich um die Grundlage der ganzen neueren Theologie als schriftmäßig erscheinen zu lassen, daß eben die Erkenntnis der Offenbarungstatsache aus dem Subjekt selbst durch unmittelbare Berührung mit dem Geiste, was ihnen die fortgehende Offenbarung ist, hervorgehe, mit andern Worten, Theologie aus dem christlichen Bewußtsein als schriftmäßig erscheinen zu lassen. Die orthodoxe Ansicht von Offenbarung mißrepräsentiert M. Kähler insofern, als er behauptet, dieselbe habe die von der alten griechischen Theologie hervorgehobene natürliche Offenbarung fallen lassen und identifiziere die Offenbarung mit dem Bibeltext. Das eine wie das andere ist falsch. Die alte orthodoxe Theologie beschäftigt sich sehr reichlich mit der natürlichen Offenbarung (sie lehrt ja eine Offenbarung durch die Natur und durch das Gewissen; man vergleiche nur Calov)[9]. Nur dies ist gewiß, daß sie die natürliche Offenbarung der Verderbtheit durch die Sünde gemäß weder für eine Vorbereitung auf den Gnadenstand hält, noch gar als zureichend für dessen Bewirkung erkennt, und gerade in dieser Unzulänglichkeit der natürlichen Offenbarung die Notwendigkeit der übernatürlichen anerkennt. Und sodann kann jede unbefangene

[8] Realency., 3. Ausg., B. 14, S. 341.
[9] *L. c., I, p. 268; II, p. 25 ff.*

Prüfung der orthodoxen Offenbarungslehre, daß Offenbarung nicht die Schrift an sich, sondern die Tätigkeit des Offenbarens durch die Schrift ist, von der Verkehrtheit der Darstellung Kählers überzeugen. Daß die Orthodoxen die Schrift allerdings für ein Lehrbuch ansehn, trifft zu; und diese Ansicht ist nach der Schrift auch richtig. Daß unsere Alten Offenbarung und Bibeltext identifizieren sollen, ist falsch. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß, während Kähler hier die orthodoxe Theologie einer Mechanisierung und Veräußerlichung des Offenbarungsbegriffs anklagt, er an anderer Stelle von dem orthodoxen *testimonium Spiritus sancti internum* die Linie ausgehen läßt, welche in den agnostischen Mystizismus der Religion des Unbestimmten führe. Aber der neueren Theologie ist die Orthodoxie eben die Wurzel alles Übels. Wo hat je die orthodoxe Theologie das *testimonium Spiritus sancti* mit der Offenbarung gleichgestellt, oder auch nur in Analogie?

Daß der Rationalismus keine Offenbarung im wahren Sinne anerkennen kann, ist schon bemerkt. Die Vorgänger des Rationalismus waren die Sozinianer. Offenbarung ist zwar nötig, denn die Seele ist *tabula rasa.* Aber die Offenbarung stimmt mit der entwickelten Vernunft; und so kommt es eigentlich mit der Vernunftentwicklung erst zur Offenbarung. Mithin kann der Sozinianismus auch als Vorläufer der anthropozentrischen Theorie der Offenbarung gelten. Dem Rationalismus geht die Aufklärung voraus. Diese erklärt meist die Offenbarung für Betrug gescheuter Volksleiter. Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts, 1780) meint, daß Gott in der Offenbarung nur vorausgebe, was die menschliche Natur sowieso erreiche. Dem völlig entwickelten Rationalismus gilt die Offenbarung, wenn nicht als schädlich, so doch als total überflüssig. Sie kann nach seiner Meinung nichts anderes bringen, als die Vernunft schon hat. Wegscheider[10] erklärt, daß die Offenbarung der Schrift nichts anderes enthalte als die natürliche, und daß es falsch sei zu sagen, die Religion müsse aufhören, wenn man die alte Lehre von der Schriftoffenbarung durch Inspiration leugne.

Der Offenbarungsbegriff der modernen Theologie ist, wie

---

[10] *Instit.,* § 44.

schon bemerkt, wesentlich anthropozentrisch, d. h. auf dem Menschen als Faktor und auf der menschlichen Erscheinungsform bei der Offenbarung liegt der ganze Nachdruck. Man kann höchstens noch das als Unterschied gelten lassen, daß ein Teil der modernen Theologen, die sogenannten Positiven, noch irgendwie eine bedingte Geltung der Schrift statuieren, was später gezeigt werden wird. Diese ganze Wendung, die es mit dem Begriff der Offenbarung nimmt, entspricht der ganzen Entwicklung der neueren Philosophie seit Descartes, namentlich der bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher, mit ihrem vollkommenen Subjektivismus, mag derselbe nun vorwiegend in dem formalen Denkapparat (Kant), oder in dem materialen Denkprozeß (Hegel vornehmlich), oder in dem unmittelbaren Gefühl (Schleiermacher) sich darstellen. Es versteht sich ja ganz von selbst, daß nun, da die Unmittelbarkeit des inneren Erfahrens, Innewerdens, Erlebens von entscheidender Wichtigkeit wird, von wirklicher, objektiver Offenbarung nicht mehr die Rede sein kann; aber man versteht nun unter dem inneren, unmittelbaren Innewerden und Erleben des menschlichen Geistes eben die Offenbarung. Die Berechtigung dazu soll darin liegen, daß der Mensch in dem religiösen Innewerden oder innerem religiösen Erleben das an sich nicht bestimmbare Absolute (Gott) oder die allgemeine Religiösität erlebe. Aber ganz abgesehen von der selbst von Schleiermacher betonten tiefen Uneinigkeit des Begriffs einer allgemeinen Religion (was soll dazu gehören?) ist doch das Erleben kein Empfangen einer Offenbarung. Man versuchte überhaupt, und man muß diese Versuche wirklich als auf leicht zu düpierende Leute berechnete Kunststückchen bezeichnen, für diesen subjektiven, eigentlich gar nicht Offenbarung zu nennenden, Seelenvorgang den Schein der Objektivität zu retten; so Schleiermacher, wovon wir noch später reden werden. Diese Versuche waren vergeblich; und durch die ganze subjektivistische Richtung des Religionsbegriffes, daß sie nur aus dem Subjekt entsteht und nur durch dasselbe bedingt ist, kam es dahin, daß man in der Religion gar keine Objektivität (Gott), der sie gilt, mehr als nötig erkannte, daß Religion sich in sogenannte Religiösität verwandelte, d. h. Stimmungen und Empfindungen ohne allen Gegenstand, die auch ganz gut denkbar war beim Atheisten. Nun wurde selbstverständlich eine Offenbarung irgendwie nach

biblischer Art nicht mehr statuiert, war auch nicht mehr denkbar, höchstens in dem Sinne, wie man wohl eine geniale Künstlerperzeption, eine überraschende Wendung der Gedanken eines Dichters als Offenbarung bezeichnen würde (Herder, Jacobi, Fries, De Wette). So führte diese Richtung noch mehr als der alte Rationalismus zum vollen Bankrott bezüglich des Begriffs der Offenbarung. Erklärte Wegscheider Offenbarung für unmöglich, so erklärte sie Feuerbach für eminente Selbsttäuschung.

Man hat nun durch geschichtliche Betrachtungen und Vergleiche der verschiedenen Religionen zu einem wirklichen Begriff der Offenbarung kommen wollen. Auf geschichtlichem, eigentlich nur *quasi* geschichtlichem, Wege versuchten es Hegel, Rosenkranz usw. Nach ihnen offenbart sich Gott in wirklicher Geschichtsentwicklung, so daß jede Religion nicht nur eine geschichtlich positive, sondern auch offenbarte heißen könne, aber wahrhaft offenbart sei doch Religion erst im Christentum, dem das Bewußtsein und der Begriff der Gottmenschheit eigen ist. Hierüber ist zu urteilen, daß bei den Genannten weder von wirklicher Geschichte, noch von wirklicher Offenbarung die Rede sein kann. Letzteres nicht, weil ja doch Religion hier nichts anderes ist als der Prozeß, wobei der Gottgedanke in dem Einzelnen ja nichts anderes ist als dies, daß Gott sich selbst in dem Ich denkt, womit das Ich ja in dem Absoluten aufgeht und somit auch nicht von Gottmenschheit, noch weniger von wirklicher Offenbarung an den Menschen die Rede ist. Ersteres nicht, weil ja alle Religion eigentlich nur immer derselbe eben beschriebene Prozeß ist, nur in verschiedener Form; es ist gar kein wirkliches Geschehn, sondern ein ewiges Einerlei. Und zwar ist das Einerlei das Wesentliche, die Verschiedenheit das Nebensächliche. Dies spricht sich aus in Schleiermachers Erklärung, die Ethik sei das Formelbuch der Geschichte, Geschichte das Beispielbuch der Ethik. Die notwendigen Gesetze also, nach denen alles geschicht, sind das Wesentliche, die Verschiedenheit aber das Unwesentliche. Schleiermacher, der nun geschichtlichen Sinn tatsächlich nicht besaß, sucht doch in einer gewissen geschichtlichen Art einen Schein von Offenbarung, sogar einer übernatürlichen und übervernünftigen, einmal in seinem ganzen Religionsbegriff (absolutes Abhängigkeitsgefühl ohne vorherige Erkenntnisgebung über Gott) zu retten. Aber es hat doch der Begriff

Offenbarung bei ihm keine Stelle. Er erklärt die sogenannte allgemeine Religion, womit z. B. die Deisten so viel operieren, für ein leeres Abstraktum: Religion existiert nur als individuelle, positive, worunter er auch dies versteht, daß die Gesamtheit der frommen Lebensmomente, Gefühle, Stimmungen usw., welche eine Religion ausmachen, aus einer Urtatsache hervorgehn. Diese Urtatsache nennt er Offenbarung und erklärt sie als durch göttliche Kausalität bedingt. Aber nun muß man nicht denken, daß etwa Schleiermacher hier wirklich eine geschichtliche Offenbarung in annähernd biblischem Sinne lehre. Denn:

1. meint die Bezeichnung Urtatsache und Ursprünglichkeit, die er einer positiven Religion beilegt, nur dies, daß sich eine Religion nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange herleite und daraus zu erklären wäre (so hat also Mohammed auch Offenbarung).

2. Man dürfe jene Urtatsache nicht so beschränken, daß nicht jedes in einer Seele aufgehende Urbild, ursprünglich geartete Anschauung, dürfte als Offenbarung bezeichnet werden (so auch Jacobi, Fries, De Wette).

Hier haben wir die echte Schleiermachersche Methode, daß alle Begriffe immer zugleich ihr Gegenteil enthalten; so enthält der Begriff „geistig" (spiritual) zugleich sozusagen einen Prozentsatz von physisch (material). So hier die einzigartige Urtatsache auch das ganz allgemein auf jede Seele Anwendbare, wodurch nun der Versuch, eine Offenbarung zu statuieren, dahinfällt. Eine Variation dieses Versuchs ist der in bezug auf das Christentum gemachte, um dieses auf wirklicher Offenbarung, sogar übernatürlicher und übervernünftiger, beruhend erscheinen zu lassen. Jeder Anfangspunkt geht über die Natur des Kreises, worin er hervortrat, hinaus, aber zugleich sei doch sein Hervortreten die Wirkung der in der Natur der Menschheit überhaupt liegenden Entwicklungskraft; so habe zwar alle frühere Offenbarung in Christo aufgehen sollen, aber daß Christus das Göttliche so aufnahm, wie er tat, lag doch als Möglichkeit in der menschlichen Natur überhaupt. Die menschliche Natur ist gottmenschlich angelegt. Natürlich! Schleiermacher ist Pantheist. Diese ganze Darlegung ist unwürdige Spielerei mit ernsten Dingen. Worauf anders reduziert sich auch schier überall Schleiermachers Theologisieren als auf solche Künsteleien?

Ganz wie von übernatürlich redet Schleiermacher von übervernünftig. Daß bei allem kein wirklicher Offenbarungsbegriff, keine Offenbarung als Gottestat an Menschen herauskommt, ist klar. Die Offenbarung wird, da in jedem Individuum die allgemeine Möglichkeit ja Veranlagung vorhanden ist, etwas Überflüssiges.

Mehr in wirklich geschichtlicher Weise suchten von Hofmann, Ritschl und seine Schule einen Begriff der Offenbarung zu gewinnen. Chr. von Hofmann erkennt als Offenbarung lediglich die durch Taten Gottes, vor allem die durch die Tat in Christo: Die ganze Offenbarung ist Heilsgeschichte, Geschichte der Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Diese Offenbarung in der Heilsgeschichte zeigt uns Gott als Vater, Sohn und Geist (ökonomische Trinität), die auf die ewige Voraussetzung, also die immanente Trinität, zurückweist. Hofmann sagt davon, daß die ewige Gleichheit in der immanenten Trinität übergehe in eine geschichtliche Ungleichheit (daher die etwas ebionitische Fassung des Gottmenschen). Die Heilsgeschichte im Ganzen wird auch Tatsache im einzelnen Christen. Diese Tatsache ist die Wiedergeburt und darin begründete christliche Erfahrung. Das Christentum hat sein unabhängiges Dasein 1. in dem Tatbestande der Wiedergeburt des Christen, 2. in der Geschichte und dem Bestande der Kirche, 3. in der Heiligen Schrift. Diese muß immer als Schriftganzes, nicht in einzelnen Sprüchen betrachtet werden. Sie ist als Ganzes das Dokument der Heilsgeschichte. Darum liegt auch die Beweiskraft der Schrift in den Tatsachen, nicht in einzelnen Sprüchen; und diese Tatsachen muß man durch alle Stufen der Heilsgeschichte begleiten. Aber wie kommt es zur Erkenntnis der Tatsachen? Das ist aus Obigem klar. Die Aussage des Christentums ist Selbstaussage des Christen, nicht etwa Wiedergabe der Schriftlehre, sondern Entfaltung des Tatbestandes, wodurch der Christ eben Christ ist, also seiner Gemeinschaft mit Gott durch Christum vermöge der Wiedergeburt. Dadurch wird der ganze Inhalt der Dogmatik gewonnen. Man sieht, daß hier von eigentlicher Offenbarung nicht die Rede ist. Im Grunde ist dies die Stellung von Schleiermacher.

Ähnlich steht auch Ritschl, nur daß er von allem Transzendenten, vor und über den geschichtlichen Tatsachen der Of-

fenbarung liegenden Erkenntnissen (z. B. immanente Trinität), also aller Metaphysik, Abstand nimmt. In Religion und Theologie handelt es sich nicht um theoretische Urteile, sondern um solche, die auf Sittlichkeit und Praxis gehn, um sogenannte Werturteile. Daher gibt es religiöse Erkenntnis immer durch das, was für unser religiös sittliches Bedürfnis Wert hat, also nur in der Offenbarung in Christo. Diese ist der Erkenntnisgrund *(principium cognoscendi)* christlicher Theologie, denn von dieser Tatsache aus ist die christliche Lehre aus der Schrift zu schöpfen. In diesem Stück ist also völlige Übereinstimmung mit von Hofmann. Wie in Jesu sich Gott als heilige Liebe offenbart, so ist heilige Liebe der Kernpunkt des Christentums, mit andern Worten: Christentum ist wesentlich Moral. Und gewiß kommt die Offenbarung nach Lehre der Schrift nicht zu ihrem Rechte. Denn es ist ja nun, da der Theologe von der Tatsache der Offenbarung in Christo aus die Schrift verstehn soll, wieder nur von einem willkürlichen Schöpfen von Lehre aus der Schrift nach Ermessen eigenen Urteils die Rede, nicht aber von einem Erleuchten unseres Geistes durch die Schrift. Die Schrift gibt nicht die Lehre, sondern wir entscheiden, was daraus als Lehre genommen werden soll. Und was die Schrift, wenn sie auch als Offenbarung bezeichnet wird, für Ritschl ist, wird schon daraus klar, daß Ritschl auch nicht einen wichtigen Grundartikel des Heils richtig hat, z. B. Erbsünde, Christum als Gottmenschen, Glauben (er faßt den Glauben nicht als den die Gnade ergreifenden, sondern als Gehorsam), Rechtfertigung usw.

Überschauen wir noch die mehr oder minder konfessionell lutherisch gerichtete und weiter die sogenannte positive Theologie, so kommt die Schrift als Offenbarung eigentlich voll, in Übereinstimmung mit der orthodox lutherischen Theologie nur bei Philippi zu ihrem Recht. Zwar hat er ja auch Entwicklung aus dem gläubigen Bewußtsein und auch aus dem Bekenntnis als Nebenquelle, allein das erstere namentlich ist überall als bloße Konzession an die wissenschaftliche Methode erkennbar, tatsächlich entscheidende Autorität hat ihm die Schrift als die Wortoffenbarung, ohne welche die Tatoffenbarung nicht

verständlich ist.[11] Er sagt: „Denn die Versöhnungstat würde unverstanden und unfruchtbar geblieben sein, wenn sie insgeheim, gleichsam hinter dem Rücken der Menschheit geschehn und ihr nicht im Worte bezeugt und gedeutet worden wäre". Annehmbar korrekt steht auch Kahnis.[12] Er sagt: „Mit dem Begriff der Religion ist der der Offenbarung gegeben.... Offenbarung ist der Aufschluß, welchen Gott dem Menschen in Sachen seines Verhältnisses zur Menschheit gibt. Hier sind vier Punkte, die ins Auge gefaßt sein wollen. Erstlich geht alle Offenbarung von Gott aus". Was den vierten Punkt, das Wie der Offenbarung betrifft, so ist sie teils natürlicher, teils außerordentlicher Art, „es sei nun, daß Gott selbst erscheint (Inkarnation), oder durch wunderbare Mittel (Inspiration) dem Menschen Kunde gibt".

Was schließlich die sogenannten positiven Theologen betrifft, so ist nächst Schleiermacher der tonangebende Dr. Fr. Frank.[13] Einige Zitate kennzeichnen seine Stellung: „In der Gewißheit (nämlich subjektiv) des Heils liegt die Gewißheit des Wunders, der Offenbarung, der Inspiration (S. 104). In der Heilsgewißheit hat der Mensch Gewähr, daß die Heilsgedanken Gottes in Form von übernatürlicher Offenbarung real und kund geworden (S. 105). Aus der Heilsgewißheit entnimmt der Christ die Tatsache der Offenbarung; S. 114 (die Schrift redet umgekehrt Ps. 19, 9; 119, 104. 105). Indem Gott die Heilsgewißheit gibt, macht er sich zugleich offenbar (S. 114). Die Offenbarung ist die Form des göttlichen heilsschaffenden Tuns (S. 114). Inspiration nur auf das Wort zu beziehn (orthodoxe Dogmatiker), ist nicht von Vorteil für die Theologie gewesen (S. 127). Es ist eine wesentliche Gleichheit der Inspiration überall, wo Menschenwort als Gotteswort ergeht und wirkt (S. 128). Doch war allerdings die (Inspiration) am Anfang (bei den Aposteln) von sonderlicher Art (d. h. nicht wesentlich sonderlicher Art). Sie erstreckte sich nicht auf alles, sondern nur auf die Heilslehre, S. 129 (dies ist Leugnung der Wortinspiration). Dieses urkundliche Wort mit der sonderlichen Inspirati-

---

[11] Glaubenslehre, B 1, S. 12, 13, 24.
[12] Dogmatik, § 2, 6, S. 37; B. 1, Apologetik, S. 199.
[13] System der christl. Gewißheit, II, § 43. Von der Offenbarung, I. A., S. 103.

on ist Richtscheit aller nachfolgenden Verkündigungen. Jene Inspiration war das Mittel, die ersten Zeugen in die Wahrheit zu leiten. Daher ist bei ihnen wohl Fehlsamkeit (Irrtum in geringeren Dingen), aber zugleich die Befähigung zum irrtumslosen Zeugnis (S. 130). Die Inspiration (Offenbarung) ist nicht als ein Diktando des dem Menschen gegenüberstehenden Gottes zu denken (S. 131). Die Inspiration ist immer als wesentlich gleich allen Geisteswirkungen in dem Christen zu denken. Auch der Christ erfährt Geisteswirkungen, die sein Bewußtsein überragen (Schleiermachersche Erbschaft, die Offenbarung zu erklären d. h. umzudeuten). Aber das sind auch nicht Suggestionen eines dem Inspirierten äußerlich bleibenden Materials (d. h. durch etwas Objektives, von außen Kommendes, also durch das Wort gewirkt), sondern Überströmung des Geistes (also rein aus dem Subjekt kommend), wobei der Mensch das die Geisteswirkung (die quasi Offenbarung) bedingende Organ bleibt. Summa: Frank kennt nur wesentlich anthropozentrische Offenbarung, d. h. überhaupt keine. Und gerade Frank gilt als ein genuin lutherischer Theologe.

Ähnlich wie Frank stehn alle sogenannten Positiven. Beispielsweise noch zwei: Von Öttingen und M. Kähler. In der „dogmatischen Prinzipienlehre" sagt v. Öttingen, daß der Grundirrtum Socins, auch Hegels, der gewesen sei, daß man unter Offenbarung die Aufhebung des Geheimnisvollen, die Aufklärung und zweifellose Demonstration des innergöttlichen Wesens verstanden habe (gute Bemerkung! dann könnte man das Christentum demonstrieren und man bedürfte des Glaubens nicht). Natürlich ist dies gesagt mit einem Seitenblick auf die orthodoxen Dogmatiker, als hätten diese nicht nur lehren, sondern perfekt demonstrieren wollen. Die Offenbarung ist nach v. Öttingen ein Enthüllen (ἀποκαλύπτειν), aber auch ein Verhüllen, denn der Kern der Offenbarung ist Selbstkundgebung Gottes, aber die Schale trägt einhüllenden Charakter. Dies soll darum sein, weil Gott sich in menschlicher also unvollkommener Weise offenbare. — Aber dieses kann sich doch nur auf das Offenbarungswort beziehen, aber dies Wort ist doch vom Geist gelehrt. — Nun meint v. Öttingen wieder, wenn Gott sich nicht verhüllt, sondern präzis demonstrierbar offenbare, so würde auch der Unwillige zur Anerkennung gezwungen. Dies ist absicht-

liche Zweideutigkeit, um die orthodoxe Position, daß das Wort der Offenbarung deutlich und überzeugend sei, in unsinniger Weise an den Pranger zu stellen. Es ist gewiß, daß ein Ungläubiger in bedeutsamer Weise zur Anerkennung der Wahrheit, also auf dem Felde des Intellektes, kann gedrängt werden und doch seinen Willen nicht unter die Wahrheit beugt; Matth. 12, 31. 32. Die Offenbarung gibt sich in unscheinbarer Hülle, damit wir in der verhüllten Gestalt Gott suchen. So kann unser Standpunkt nicht hochmütige Sicherheit durch einen sich demonstrierenden Gott, sondern nur demütig suchende Gewißheit sein. Man sieht, die Offenbarungsidee ist ganz anthropozentrisch. Als Mittel der Offenbarung nennt v. Öttingen die Tat und das Wort. Aber dies Offenbaren durch Rede ist nicht als ein orakelhaftes Aussprechen Gottes gegenüber dem Menschengeist zu fassen (wie doch, nur nicht heidnisch orakelhaft, Gott durch das Wort wirklich tut). Ewige Methode, das Richtige durch mäkelnde Worte (orakelhaft) zu entstellen. Allgemeine Methode der Neueren. Und dabei wollen sie Wahrheitsmenschen sein!). Das wäre nicht Offenbarung, sondern Magie (wofür auch die orthodoxe Inspiration erklärt wird). Die göttliche Offenbarungswirklichkeit ist wohl nicht ohne Idee des Übernatürlichen, aber sie bezeugt sich immer innerweltlich und innergeschichtlich (Anleihe bei Schleiermacher, wie auch von Öttingen selbst zugibt) als erkennbare und allmählich fortschreitende. Also wieder die Offenbarung anthropozentrisch gefaßt. Die ganze widerbiblische Ansicht von der Offenbarung spitzt sich endlich zu in der Bemerkung: „Schriftüberlieferung gehört nicht zum Wesen der Offenbarung und also nicht zum Offenbarungsprinzip. Sie gehört nicht wesentlich zur Offenbarungswirklichkeit", d. h. wesentlich ist Offenbarung die im Menschengeiste.

M. Kähler gibt seine Stellung genügend zu erkennen, wenn er sagt: „Gilt jene Tatsache (Menschwerdung Christi) als zureichender Ausdruck für Gott in seinem Verhalten uns gegenüber, so ist ihre Auffassung durchaus an die Überlieferung von ihr gebunden, des weiteren an die Bibel". „In der Weise will sich Gott offenbaren". Diese Herren wissen außerhalb der Schrift alles Mögliche darüber, was Gott will.

Mit diesem recht klar redenden Wort können wir schließen.

Wir sehen, daß die sogenannte positive Theologie ähnlich steht wie der sogenannte Supranaturalismus, d. h. die Offenbarung im Wort ist eigentlich überflüssig, jedenfalls steht sie erst in zweiter Linie. Überhaupt wird sie als Offenbarung ja erst gewiß durch das christliche Bewußtsein und dessen Gewißheit. Das Verhältnis von Christentum und Offenbarung wird von dieser positiven Theologie auf den Kopf gestellt.

Anmerkung 2: — Die Offenbarung Gottes im Wort nennen wir die übernatürliche zum Unterschiede von der natürlichen in der Vernunft. So Hollaz[1]: *Non hic sermo est de revelatione generali sive manifestatione naturali, qua Deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua. Vid. Rom. 1, 19; 2, 14. 15. Sed loquimur de revelatione speciali et supernaturali, quae duplex est, immediata et mediata. Prophetas et apostolos Spiritus sanctus immediate illuminavit, iisdemque conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et morum suggessit. Hodie Deus se et voluntatem suam generi humano mediante verbo a prophetis et apostolis scripto revelat.* Die Schrift redet selbst von mancherlei Offenbarungsarten (Heb. 1, 1) Gottes und führt uns als solche vor:

1. wirkliche Anreden (1. Mose 18, 2; 2. Mose 3, 2; 4. Mose 12, 6),
2. durch Träume (1. Mose 28, 12; Dan. 2, 19),
3. durch Erscheinungen, die Wachenden zuteil wurden (Dan. 10, 5; Apg. 10, 10),
4. durch unmittelbare Erleuchtung des Geistes (2. Tim. 3, 16; 2. Pet. 1, 21), Inspiration,
5. durch das inspirierte Wort (1. Kor. 2, 13; vergl. V. 9 u. 10).

Die Schrift nennt sich selbst das einzige Prinzip der wahren Religion und also auch der Theologie (5. Mose 4, 2; Josua 23, 6; Luk. 16, 29; Joh. 20, 31; 2. Tim. 3, 14—17). Es kann also nichts anderes daneben Prinzip sein:

a. nicht die Erkenntnis irgendwelcher *praecipua membra* der Kirche oder eines vermeintlichen Oberhauptes. Was *principium* sein will, darf nicht auf etwas anderes sich stützen; aber Kirchenkonzi-

---

[1] *Examen, proleg., cap. III, qu. II, obs. I, p. 73.*

lien, Papst usw. begründen erst ihr Ansehen aus der Schrift selbst.

b. Auch nicht der sogenannte Konsensus der Väter in den ersten 3 Jahrhunderten. Nicht nur Papisten, sondern auch Protestanten wollten diesen als Prinzip der Theologie aufrichten. Der Vorläufer hierin war Vincentius Lerinensis, gest. etwa 450. Nach seiner Meinung sollte das als Glaubenswahrheit gelten, *quod semper, ubique et ab omnibus creditum est.* Ihm folgend wollte man die Schrift allerdings das *principium primarium* sein lassen, aber neben ihr sollte jener *consensus* das *principium secundarium* sein. So Georg Calixt, Hornejus, Latermann. Gut weist Quenstedt nach, daß dieser *consensus* nicht *principium theologiae* sein kann. Er führt aus[2]: Einen solchen Konsens gibt es gar nicht. Nicht alle Väter haben Schriften hinterlassen; wenigstens haben wir ihre Schriften nicht. Viele haben wir in sehr verstümmelter Weise; und was wir haben, zeigt die mannigfachsten Lehrdifferenzen bei den Vätern. Übrigens geben sich die Väter selbst nicht für irgendwelche infallibele Norm aus. Wir lassen sie daher wohl als *testimonium,* nicht aber als *principium theologiae* gelten. — Daß wir nun den Konsens der Väter in Abrede stellen, soll keineswegs so viel sagen, als wollten wir die Glaubenseinigkeit der Kirche Gottes zu allen Zeiten in Frage stellen. Es ist gewiß, daß es heute nicht mehr oder andere Glaubensartikel gibt, als es je gegeben hat. Wir bleiben bei dem richtigen Satz unserer Kirchenlehrer, daß im Alten wie im Neuen Testamente die Religion *quoad substantiam* dieselbe ist. Es hat keine Zeit gegeben, die erst neue Glaubensartikel gemacht, oder irgendwelche Lehren erst zu Glaubensartikeln gestempelt hätte. Abraham wird ein Vater genannt aller, die da glauben in der Vorhaut, und zwar wegen seines Glaubens, Röm. 4, 11. Wie könnte Gott ihm durch Paulum diesen Ehrennamen geben, wenn das feststünde, daß doch Abraham bei weitem nicht die Kenntnis so vieler Glaubenslehren haben konnte wie etwa ein Christ in den Tagen Pauli oder in unsern Tagen? Vielmehr geben gerade Röm. 4, 11; Apg. 15, 11 Zeugnis, daß wenigstens *quoad substantiam* der Glaube der Kirche zu allen Zeiten derselbe war. —

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. III, sect. II, porisma III, p. 45.*

In der Antithese hierzu stehen die Vertreter der Entwicklungstheologie, v. Ammon, die meisten neueren Vermittlungstheologen, die spekulativen Theologen, auch Lutheraner wie die Professoren der Synode von Iowa.

c. Auch die Tradition kann nicht Prinzip der Theologie sein. Es handelt sich hier um die dogmatische Tradition. Es ist dies der Inbegriff der nicht auf Gottes Wort gegründeten Lehren. Sie kann nicht Prinzip sein, denn Gott verbietet es; Matth. 15, 1—13; Gal. 1, 8. Ist die Schrift Prinzip, so müssen alle Lehren zur Seligkeit aus derselben gezogen werden können; kann dies nicht geschehen, so kann die Schrift nicht Prinzip sein. Also ist die Schrift entweder alleine Prinzip oder gar nicht. Ist ferner die Tradition der Schrift gemäß, so ist sie als Prinzip überflüssig; ist sie aber wider die Schrift, dann ist sie einfach verwerflich. — In der Antithese zu dem schriftgemäßen Satz, daß die Tradition nicht Prinzip der Theologie sein kann, steht bekanntlich die katholische Kirche.

d. Auch neue Offenbarungen können nicht Prinzip der Theologie sein. Von vornherein haben wir auf solche gar nicht zu rechnen. Hollaz[3]: *Post completum scripturae canonem nulla datur nova et immediata revelatio divina, quae sit fundamentale principium cognoscendi doctrinam fidei; 1. Cor. 4, 6; Heb. 1, 1.* Die letzte Offenbarung ist die durch den Sohn; Gott wird keine andere Offenbarung geben; Luk. 16, 29. Alle Welt soll sich an die Offenbarung Gottes durch die Propheten und zuletzt durch den Herrn halten; Joh. 8, 12; Heb. 12, 25. Diese ist vollkommen genügend zur Seligkeit; 2. Tim. 3, 15. — In der Antithese hierzu stehen die Schwarmgeister: Quäker *(revelatio ex congenita luce)* und andere.

e. Auch die Vernunft kann nicht Prinzip sein, weder die natürliche, noch die erleuchtete. Die erstere kann das nicht sein wegen der Natur der göttlichen Wahrheiten (1. Kor. 2, 14; 1, 20. 21) und wegen der Beschaffenheit der Vernunft (Matth. 11, 27; Gal. 4, 8; Eph. 4, 17. 18). Auch die erleuchtete Vernunft kann nicht Prinzip sein, weil sie ja ihre Erleuchtung selbst erst aus der Schrift hat und sich nach der Schrift allezeit unter die Schrift und Gottes Wort beugen soll;

---

[3] *L. c., proleg., cap. III, qu. 3, p. 76.*

2. Kor. 10, 5. Es ist demnach verkehrt, wenn Schleiermacher den Geist der Gemeinde zum Prinzip der Theologie neben der Schrift macht, oder wenn Philippi ursprünglich drei Quellen der Theologie setzt, nämlich: Schrift, Kirchenlehre und erleuchtete Vernunft. Wären diese drei wirklich Prinzip, so könnten sie nur identisch sein. Vernunft ist eigentlich Fähigkeit zu Ideen über Gott und göttliche Dinge. Diese beruhen auf göttlicher Mitteilung; abstrakt genommen, d. h. abgesehen von dem Tatbestande nach dem Sündenfalle könnten Vernunft und Offenbarung einander nicht widersprechen. Calov[4]: *Quod philosophia* (Vernunft) *non contrarietur theologiae* (d. h. der Offenbarung) *hisce docemus: 1) quia verum vero consonat, non autem repugnat. Verum autem est non minus, quod naturae lumine cognoscitur, quam quod in scriptura revelatur; 2) quia naturalis et philosophica notitia originem habet a Deo; 3) quia philosophia ducit nos ad cognitionem Dei.* Nicht wirklich, sondern nur scheinbar *(non vere, sed tantum apparenter)* widersprechen sich Vernunft und Offenbarung. Der Philosoph sagt z. B.: Aus nichts wird nichts. Dies bestätigt auch die Theologie und Offenbarung, nämlich: Aus nichts wird nichts im gewöhnlichen, ordentlichen Lauf der Dinge. Es ist aber etwas ganz anderes, wenn die Theologie behauptet: Aus nichts wird etwas, nämlich *via creationis divinae.* Wenn wirklich die Vernunft mit ihren Sätzen der Offenbarung widerspricht, so geschieht dies nur darum, weil sie über ihre Grenzen hinausgeht. Die wahrhaft gesunde Vernunft erkennt diese Grenzen an; sie sieht die Glaubensartikel nicht als *contra,* sondern als *supra rationem* an. Gerhard[5]: *Articuli fidei non sunt contra, sed tantum supra rationem, quatenus ratio ante lapsum nondum fuit corrupta et depravata, sed post lapsum sunt non tantum supra, sed etiam contra rationem corruptam, quippe quae, quatenus talis, non potest sibi temperare, quo minus de illis ex suis principiis velit judicare.* Der Unterschied zwischen *ratio ante et post lapsum* ist also von Wichtigkeit. Die erstere würde an sich nirgends der Offenbarung widersprechen, die letztere tut das überall in dem natürlichen Menschen, da sie schon die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung leugnet und darum selbstverständlich auch ihren Inhalt. So erklärt sich

---

[4] *Systema, I, p. 68;* cf. Schmid, Dogmatik, S. 14.
[5] *Loci, tom. II, cap. XXII, p. 372.*

der Schrift gemäß (Röm. 1, 21; 1. Kor. 3, 1; Gal. 4, 8; 1. Kor. 2, 14; Röm. 8, 6. 7; 1. Kor. 2, 12; 3, 18) auch unser Bekenntnis[6].

Es ist aber doch nach dem Falle ein Unterschied zu machen zwischen der Vernunft des Wiedergeborenen und des Nichtwiedergeborenen. Die Vernunft des Wiedergeborenen erkennt und versteht Gottes Wort und das Geheimnis der Gottseligkeit (Joh. 17, 3; 6, 69; Matth. 16, 16. 17; 13, 11; Eph. 3, 16. 18; 1, 17. 18; 3, 3. 4). Doch, wie einmal die Sünde in dem Menschen alles geschwächt hat und noch schwächt, so ist gewiß, daß die Erkenntnis der wiedergeborenen Vernunft die Höhe und Klarheit der Erkenntnis nicht erreicht, wie sie der Vernunft vor dem Falle eigen war (Matth. 26, 41; Gal. 5, 17; Röm. 7, 21—23; 1. Kor. 13, 9. 10). Gerhard[7]: *Distinguendum etiam inter rationem hominis nondum renati et rationem hominis regeniti. Illa fidei mysteria judicat stultitiam, haec vero, quatenus talis, iisdem non obluctatur. Tunc vero et tamdiu talis est, quando et quamdiu verbi lucem sequitur, et de fidei mysteriis non ex suis principiis, sed ex sacris literis judicat.* Und gilt es schon von der Vernunft vor dem Falle, daß die göttlichen Geheimnisse über ihre Fassungskraft hinausgehn, so noch mehr von der erleuchteten Vernunft des wiedergeborenen Sünders. Dieselbe darf sich also in Glaubenssachen kein Urteil anmaßen. Daher ist von dem Gebrauch der Vernunft in geistlichen Dingen folgendes mit Quenstedt als gültiger Grundsatz aufzustellen[8]: *Ratio ut instrumentum, non autem ut norma et judex admittitur; principia rationis formalia nemo rejicit, materialia, quae sint mysteriorum norma, nemo sanus recipit.* Als Instrument bei Aneignung der Glaubenswahrheiten dient die Vernunft und muß dienen, weil sie überhaupt das einzige Organ in dem Menschen ist, sich geistige Dinge anzueignen. Ein Vernunftloser ist unfähig, die göttliche Wahrheit zu empfangen. „Weisheit ist dem Narren zu hoch", heißt es Spr. 24, 7, und „der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes", steht 1. Kor. 2, 14. Gilt dies von dem Menschen mit nur für Geistliches untüchtig gewordenen Vernunft, so selbstverständlich auch von dem der Ver-

[6] *Form. Conc., p. 589, 9; 594, 24.*
[7] *L. c., p. 371.*
[8] *L. c., porisma II, obs. XV, p. 43.*

nunft ganz Beraubten. Und wie die Vernunft als Instrument bei der Aneignung der Glaubenswahrheiten dient, so kann sie weiter hilfsweise mit ihrem Eigenen bei der Widerlegung von Irrtümern und bei der Beweisführung von Glaubenssätzen dienen. Hollaz[9]: *Est ratio non dux theologiae, sed pedissequa. Serviat ancilla Hagar dominae, non imperet; imperium affectans aede sacra eliminetur.* Quenstedt[10]: *Distinguendum est inter rationis ejusque principiorum usum organicum seu instrumentalem, quando ut instrumenta adhibentur in interpretanda et explicanda scriptura sacra, in refutandis adversariorum argumentis ex natura et ratione petitis, ... et usum principiorum philosophicorum normalem, quando pro principiis, unde dogmata supernaturalia probanda sint, habentur. Illum admittimus, hunc repudiamus.* Gerhard stellt denselben Lehrinhalt in etwas anderer Form dar unter dem Titel[11]: *Propter absurdum rationis humanae non esse discedendum a regula fidei.* Er unterscheidet a) *usus* ὀργανικός. nach welchem die Vernunft mit ihren grammatischen, rhetorischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen Hilfe leisten soll bei Auslegung der Heil. Schrift, b) *usus* κατασκευαστικός, Dienstleistung der Vernunft in der untergeordneten Beweisführung; die Vernunft habe noch etliche Kenntnisse von Gott, mit welchen sie für die Schriftwahrheit ein bekräftigendes Zeugnis ablegen könne, c) *usus* ἀνασκευαστικός. Wenn der Gegner schon aus der Schrift widerlegt worden, möge es auch noch die Vernunft tun; denn wenn eine Irrlehre auch schon von der Vernunft gerichtet wird, so muß sie umsomehr verwerfenswert erscheinen. Luther: „Was nun der Vernunft entgegen ist, ist gewiß, daß es Gott vielmehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht wider die göttliche Wahrheit sein, was wider die Vernunft und menschliche Wahrheit ist!" Einen Hauptdienst, welchen die Vernunft auf dem Felde der Widerlegung leisten kann, besteht darin, daß sie die gegnerische Behauptung in ihrer Widersinnigkeit und in ihrer Haltlosigkeit offenbar macht. So sehen wir ja den Herrn Vernunftargumente bei der Widerlegung der Gegner brauchen (Luk. 11, 17. 18).

In Antithese zu der schriftgemäßen Lehre unserer Kir-

---

[9] *Examen, proleg., qu. 4, VIII, p. 85.*
[10] *L. c., obs. III, p. 42.*
[11] *L. c., tom. I, loc. II, cap. XI, p. 76.*

che über die Vernunft und den Brauch derselben in geistlichen Dingen steht der Rationalismus, der die Vernunft als ausreichendes Prinzip der Theologie erklärt, und auch die vom Rationalismus durchsäuerten Kirchen, die katholische, römische und griechische, auch die reformierte Kirche. Die letztere äußert sich scheinbar ganz übereinstimmend mit der lutherischen Kirche, denn sie erklärt, daß in den theologischen Argumentationen sowohl der Obersatz, wie auch der Untersatz müsse aus der Schrift genommen werden, wenigstens in allen Hauptargumentationen; doch in den Nebenbeweisen dürfe der Untersatz eines Syllogismus auch aus der Vernunft genommen werden. Wohin dies führt, sehen wir an der reformierten Abendmahlslehre und an der reformierten Christologie. Mit Recht hat daher unsere Kirche verworfen, daß in den Hilfsbeweisen der Untersatz eines Syllogismus dürfe aus der Vernunft genommen werden; cf. Schriften wie Meisner, *Philosophia sobria,* Joh. Musaeus, *Antivedelius.*

LEHRSATZ II.

Wie die übernatürliche Offenbarung Gottes im Wort notwendig war, so ist sie auch im Worte wirklich geschehen und liegt uns darin vor.

Anmerkung: — Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christo, sowohl das Erlösungswerk, wie auch die Erlösungspredigt betreffend, beruht auf dem Unvermögen der Menschen, sich selbst zu erlösen, oder auch nur ohne Gottes Offenbarung in der Schrift sich die geschehene Erlösung anzueignen. Daß der Mensch sich nicht selbst erlösen und zur Friedensgemeinschaft mit Gott bringen kann, lehrt die Schrift Ps. 49, 9; Apg. 4, 12; Röm. 8, 1—4; Eph. 2, 1—18. Ebensowohl bezeugt die Schrift, daß der Mensch aus sich selbst von dem Geheimnis der Seligkeit durch Christum nichts weiß, noch wissen kann, dasselbe aus sich selbst auch nicht verstehen kann (Matth. 16, 17; 1. Kor. 2, 7—14; Röm. 10, 13—15). Das bezeugt die Geschichte der Menschheit. Je und je wird offenbar, was Paulus mit unfehlbarem Urteil über die Stellung der Vernunft des Menschen zum Evangelium ausspricht 1. Kor. 1, 23. Nirgends sehen wir es anders, als daß aus eigner Vernunft die Menschheit in dem Evangelium entweder einen Gegenstand des Ärgernisses oder des lästernden Spottes sieht. Aber ebenso wird es allenthalben, wo nur ein Bild von der geistlichen Verfassung der Menschen uns gegeben wird, offenbar, daß auf keinem seiner eignen Wege der Mensch Gerechtigkeit und Gemeinschaft des Friedens mit Gott gefunden hat und finden konnte; und alle unsere Kenntnis der Menschheit bezeugt, daß es mit ihr steht wie mit Israel (Röm. 10, 2. 3; 9, 31), daß sie, wie die Schrift sagt, gänzlich unfähig ist, sich selbst zu erlösen. Jede Lehre, die anders, als wie eben geschehen, die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christo begründet, anders als auf das völlige Verderben und Unvermögen des Menschen, widerspricht der Schrift und ist verdammlicher und recht eigentlich grundstürzender Irrtum.

Wir finden derartige Weisheit bei den Theologen der Richtung, die einst dem vulgären Rationalismus sich entgegenstellte, nämlich bei den Theologen des sogenannten Supranaturalismus. Diese Theologen begründeten die Notwendigkeit der Offenbarung in Christo durch die mangelhafte Entwicklung der mensch-

lichen Vernunft. Diese bringe es nämlich durch sich selbst zu keiner Religionsgemeinschaft oder positiven Religion, die doch in hohem Grade wünschenswert sei. Eine solche könne sich nur bauen auf Grund einer geschichtlichen Stiftung; darum sei die Offenbarung in Christo nötig. Wie man sieht, ist hiermit nicht eine absolute, sondern nur relative Notwendigkeit gesetzt. Wie diese Weisheit in sich selbst widersprechend und haltlos ist, wird aus folgendem klar. Ist der Mensch in seinen religiösen Kräften völlig unverletzt und kann sich selbst helfen, so wäre die Offenbarung überflüssig, ja schädlich, denn sie würde nur dazu dienen, den Menschen dazu zu verleiten, daß er seine angeborenen religiösen Kräfte nicht gebrauchte, durch die er ja an sich zu allen religiösen Zielen gelangen könnte. Ist aber der Mensch in seinen religiösen Kräften verletzt und geschwächt, so ist die übernatürliche Offenbarung absolut notwendig; und das wollten in Wahrheit die Supranaturalisten so wenig zugeben wie die Rationalisten.

Eine andere Afterweisheit bezüglich der Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christo haben schon in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche Antiochenische Theologen vorgetragen. Sie haben Schüler gefunden, in der Reformationszeit an Andreas Osiander und in den neueren und neuesten Zeiten an den bedeutendsten Vertretern der spekulativen Theologie: Ebrard, Lange, Dorner, Kurtz, v. Hofmann u. and. Die geschichtliche Offenbarung in Christo ist, so lehren diese, an sich bereits mit der Schöpfung nötig gewesen und nicht erst durch den Sündenfall nötig geworden. Mit der ersten Schöpfung sei der Mensch zwar gut, aber nicht vollkommen geschaffen worden. Die rechtgläubige, lutherische Theologie scheint ähnlich zu lehren; in Wirklichkeit aber lehrt sie doch anders. Sie versteht unter der noch zu erreichenden Vollkommenheit des Menschen vor dem Sündenfall die Befestigung im Guten *(confirmatio hominis in bono)*. Die Vollkommenheit des Menschen, sagen jene, sei die Gottesgemeinschaft, die Darstellung Gottes in der Menschheit. Um dieses Ziel dem Menschen erreichbar zu machen, habe Gottes Sohn Mensch werden müssen und würde Mensch geworden sein, auch wenn der Sündenfall nicht geschehen wäre. Diese Afterweisheit gehört zu den kräftigsten Irrtümern unserer Zeit. Sie macht ja klärlich den

Sündenfall zu einem bedeutungslosen und nebensächlichen Ereignis und hebt die alles bedingende Wichtigkeit der stellvertretenden Genugtuung Jesu Christi auf. Die Hauptsache ist nun die Menschwerdung, nicht das Leiden des Gottessohnes, wie denn auch folgerichtig nicht die Rechtfertigung, sondern vielmehr die Heiligung und noch mehr die Vereinigung mit Christo die *conditio sine qua non* der Seligkeit ist.

Daß nun in Christo die Offenbarung Gottes wirklich geschehen ist, dieses, die Wahrheit des Christentums, zu bezeugen wider die Anfechtungen der Vernunft, ist Aufgabe der Apologetik. Sie hat diese Aufgabe in den verschiedensten Zeiten, der Beschaffenheit der gegen das Christentum gemachten Angriffe entsprechend, zu lösen versucht. Namentlich tätig war die Apologetik zur Zeit Kaiser Konstantins. Die ältesten Verteidigungsschriften (Justin, Athenagoras, Tertullian) sind vorwiegend darauf gerichtet, bei den römischen Statthaltern Gerechtigkeit und Milde gegen die Christen zu erwirken, darum Verteidigung des Christentums gegen die Anklagen des Atheismus, der Sittenlosigkeit und der Staatsgefährlichkeit. Das größte apologetische Werk dieser Zeit ist das von Origenes gegen Celsus *(Origenes contra Celsum)*. Dieser wollte im ἀληθὴς λόγος beweisen, daß Christus nicht der Messias sei und daß überhaupt die Idee eines Messias unvernünftig sei. Er feindete das Christentum im ersten Punkte vom jüdischen, im zweiten Punkte vom philosophischen Standpunkte aus an. Zur Zeit Konstantins hat auch Athanasius zwei wichtige apologetische Schriften verfaßt:

1. die Rede gegen die Griechen (λόγος κατὰ Ἑλλήνων). Diese Schrift darf nicht verwechselt werden mit der Schrift: Λόγος πρὸς Ἕλληνας, welche, ob mit Recht, ist zweifelhaft, dem Justin zugeschrieben wird. In seiner Schrift gegen die Griechen leitet Athanasius das Heidentum aus dem Falle des Menschengeschlechts ab und weist in allen seinen Gestalten die Wurzel des Sündenverderbens und Irrtums nach. Dann weist er aus dem Wesen des menschlichen Geistes das Dasein Gottes nach und wie der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen sei. Hiermit schließt die erste Schrift. In der zweiten Schrift (περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου) weist er dann nach, wie der göttliche Logos Mensch werden mußte. Sie (die Menschwerdung)

war nämlich die Ausgleichung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit, welche den Menschen um der Sünde willen in den Tod geben mußte, und der göttlichen Liebe, welche die sündliche Menschheit mit der Strafe verschonen wollte. Das beweisende Zeugnis für die Wahrheit der Offenbarung aber liege in der Todesverachtung der Märtyrer, in der sittlichen Erneuerung der Gläubigen, in der Macht des Namens Jesu über Dämonen, in der Segenskraft des Kreuzes, in den Siegen des Evangeliums über Juden und Heiden, in der Erfüllung der Weissagungen Christi usw. Zur selben Zeit etwa schrieb Eusebius von Cäsarea seine beiden Apologien: *Praeparatio evangelica*, in 15 Büchern vollständig erhalten, und *Demonstratio evangelica*, die ursprünglich 20 Bücher umfaßte, von denen nur noch 10 uns erhalten sind. Die erste Schrift weist die Sünde und den Irrtum des Heidentums nach und zeigt, wie das Wahre desselben erst im Christentum seine Erfüllung finde. Die zweite Schrift beweist die Wahrheit des Christentums. Die Juden, welche Christum verleugneten, handelten gegen ihre eigenen heiligen Schriften, die in Gesetz und Weissagung auf Christum weisen. Das große apologetische Werk Augustins: *De civitate Dei* faßt alles das zusammen, was in Athanasius und Eusebius enthalten ist. Das Werk wurde veranlaßt durch die Vorwürfe der Heiden, daß der Abfall von den vaterländischen Göttern und der Einbruch des Christentums der Grund des Zerfalls des Römischen Reiches sei und durch den Versuch, dies geschichtlich nachzuweisen. Augustin weist nach, wie an Stelle des Römischen Reiches nach Gottes Plan das höhere Gottesreich getreten sei, zeigt dieses Reiches Anfang, Fortgang und Ziel, und weist nach, daß der Untergang des Heidentums allerdings ein Gericht Gottes sei, daß dies Gericht aber ein Zeugnis Gottes zugunsten des Christentums sei. Ihm ähnlich schrieb sein Schüler Orosius in *Historiarum adversum paganos libri VII*.

Seitdem das Heidentum das Christentum nicht mehr anfeindete, war eigentlich die Notwendigkeit apologetischer Schriften verschwunden, obschon sich in der ganzen Zeit vom 5. Jahrhundert an bis ins Mittelalter hinein viele apologetische Schriften gegen die Juden und nach dem Auftreten Mohammeds gegen die Mohammedaner finden; so das Werk des Dominikaners Rai-

mundus Martin (13. Jahrhundert): *Pugio fidei contra Mauros et Judaeos.*

Einen neuen Gegner erhält aber das Christentum in der Philosophie, als diese allmählich aus einer Dienerin der Theologie eine Herrin derselben zu werden trachtete. Eine feindselige Stellung gegen die Offenbarung nahm die Philosophie schon bei den Arabern, z. B. Averroes, ein, so auch bei Theologen wie Abaelard. Als Apologet gegen die Philosophie tritt Thomas von Aquino in seiner *Summa catholicae fidei contra gentiles* auf, worin er das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung ins klare zu bringen sucht. Die Vernunft könne zwar manches aus sich selbst wissen, z. B. daß Gott sei, aber auch das, was sie wisse, bedürfe der Bestätigung durch die Offenbarung, denn sonst würde solche Erkenntnis nur Eigentum Bevorzugter, nämlich der Philosophen, sein. Manche würden auch, nachdem sie lebelang leichtsinnig und gedankenlos gelebt haben, zu spät oder nie zur Erkenntnis gelangen. Im besten Falle sei bei der Vernunfterkenntnis immer Irrtum möglich.

Ein weiterer Gegner des Christentums trat auf in dem klassischen Humanismus, d. h. in der Richtung, welche in der Geistes- und Gedankenwelt, die sich bei den klassischen Schriftstellern der Römer und Griechen auftat, alle Befriedigung des Geistes fand. Diesem Humanismus gegenüber machte sich namentlich der edle Märtyrer Savonarola einen Namen durch seinen *Triumphus crucis.* Er weist in dieser Schrift nach, daß das, was die Vernunft als Ziel des Menschen betrachten muß, nämlich Hingabe an Gott, im Christentum erst seine Erfüllung finde. Das neue Leben aus Christo, der Triumphwagen des Kreuzes Christi, der durch die ganze Welt siegreich hindurchgehe, sei das große Zeugnis für die Wahrheit des Christentums.

Die Reformationszeit war keine apologetische, sondern eine polemische Zeit. Die Männer der Reformation hatten nicht mit der Apologetik, d. h. mit Verteidigung des Christentums gegen äußere Feinde, gegen Leugner der Offenbarung, zu tun, sondern mit der Polemik, d. h. mit dem Kampfe gegen die katholische Kirche, welche den Schatz des reinen Gotteswortes durch Menschensatzungen verdarb. Aber schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts taucht von Frankreich aus ein Geist des Zweifels (Skeptizismus) gegen Religion überhaupt, wie auch gegen das

Christentum auf. Hier traten als Verteidiger auf Du Plessis-Mornay, ein Freund Heinrichs IV. von Frankreich, in seinem Werk: *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens etc.*, 1581, worin er den Nachweis lieferte, daß im Christentum das Streben aller Menschen und aller Religionen nach Rückkehr zu Gott Erfüllung finde. Bedeutender als er war Hugo Grotius in seinem Traktat: *De veritate religionis christianae*, 1627, einer Schrift, die selbst in das Arabische, Chinesische und Malaiische übersetzt wurde. Die Veranlassung zu diesem Buche war folgende: Grotius wollte seinen seefahrenden Landsleuten ein Schutzmittel geben, durch welches sie bei ihren Berührungen mit dem Mohammedanismus gegen Verführungen zu diesem sollten geschützt werden. Er arbeitete deshalb, während er im Gefängnis saß (nach dem Siege der Gomaristen, der Anhänger des Gomarus, auf der Generalsynode zu Dortrecht über die Arminianer, die Anhänger des Arminius, wurde ein Freund des Grotius, Oldenbarnevelt, zum Tode verurteilt und hingerichtet, während Grotius zu lebenslänglichem Gefängnis auf dem Schlosse Lövestein verurteilt wurde, 1618), einen holländischen Traktat aus: Bewys van de waren godsdienst in veersen, aus welchem später der so berühmt gewordene lateinische Traktat entstand. Das erste Buch handelt von der allgemeinen Religion. Im zweiten Buche führt Grotius den Beweis für die Wahrheit des Christentums und zwar nicht bloß aus der auch von Heiden bezeugten geschichtlichen Wirklichkeit Christi, sondern namentlich aus der Herrlichkeit des Evangeliums selbst. Im dritten Buche behandelt er die Glaubwürdigkeit der Schrift und im vierten, fünften und sechsten widerlegt er Heiden, Juden und Mohammedaner. Etwas später als Grotius trat Blaise Pascal (gest. 1662) als Apologet auf in seinen *Pensées*, die aber erst nach seinem Tode herausgegeben wurden. Obgleich Pascal in diesem Buche auch viel Gewicht auf den Beweis aus der Vernunft legt, so führt er den Beweis für die Wahrheit des Christentums doch auch vom rechten Mittelpunkt aus. Auf den Mittelpunkt aller Wahrheit führe den Menschen nur die Erkenntnis seines Sündenelends. Auf zwei Wahrheiten ruhe das Christentum, daß Gott für uns da sei, daß wir aber Gottes unwürdig seien. Gott ohne Bewußtsein seiner Sünde erkennen führe zum Stolz und zur Vermessenheit;

unser Elend ohne Gott und Christum erkennen führe zur Verzweiflung. Dagegen könne man Christum nicht erkennen, ohne Gott und sein eigenes Elend zu erkennen. Man sieht, wie Pascal davon überzeugt ist, daß bloße Verstandesbeschäftigung mit dem Christentum ohne Frucht bleibe, und daß, um zum Bewußtsein der Wahrheit des Christentums zu gelangen, nur ein Weg vorhanden sei, nämlich der praktische der Erfahrung, ob däs Christentum leiste, was es verspreche. Wie Pascal so fand auch der französische Bischof Pierre Daniel Huetius an den Zweifeln seiner Zeit Veranlassung zu seinem apologetischen Werke: *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum.* Er stellt darin vier Sätze auf: 1. Jedes Buch ist echt, das von den Zeitgenossen und den nachfolgenden Geschlechtern dafür gehalten wird. 2. Jede Geschichte ist wahr, welche die Begebenheiten so erzählt, wie sie in vielen gleichzeitigen oder dem Zeitalter derselben zunächststehenden Büchern erzählt werden. 3. Jede Weissagung ist wahr, welche Ereignisse so voraus verkündigt, wie der Erfolg sie bewährt. 4. Jede Gabe der Weissagung ist von Gott. Aus diesen Sätzen gelangt er zu dem Schluß, daß alles, was die Schrift von Jesu als dem Christ aussage, wahr sein müsse.

Eine weitere Feindschaft gegen das Christentum trat im 17. und 18. Jahrhundert in den Deisten, Naturalisten und Freidenkern auf und zwar zuerst in England. Das Haupt dieser Richtung war der Philosoph Pierre Bayle (gest. 1706). Gegen ihn trat der größte Philosoph aller Zeiten, Gottfried Wilhelm Leibnitz (gest. 1716), auf in seiner berühmten Theodicee und wies in derselben nach, daß Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft vereinbar seien. (Die Theodicee ist aus Vorträgen entstanden, die Leibnitz vor der Prinzessin Sophie Charlotte von Preußen gehalten hatte, kam zuerst 1710 heraus und zwar unter dem Titel: *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.)* Außer Leibnitz traten gegen den Deismus auf Locke, Leland, Addison in England und Turretin und Bergier in Frankreich. In Deutschland, wo der Deismus in der Gestalt des Rationalismus auftrat, sind als Apologeten besonders zu nennen Jerusalem, Nösselt, Lilienthal: „Die gute Sache der göttlichen Offenbarung", und andere, welche aber selbst

nicht den rechten Bibelstandpunkt einnahmen, sondern mehr oder minder von dem rationalistischen Zuge ihrer Zeit ergriffen waren. Selbst ein Semler trat als Verteidiger auf, zwar nicht für das, sondern für sein Christentum gegen die „Wolfenbütteler Fragmente". Die Hauptpunkte, um die sich die Apologetik dieser Zeit dreht, sind die schon erwähnten und teilweise ausgeführten, nämlich Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung. Viel zu wenig ging man aber bei der Verteidigung auf das innere Wesen des Christentums ein. Hier gab Schleiermacher die rechte Richtung, indem er darlegte, daß alle Verteidigung von der in der Geschichte so einzig dastehenden Person des Heilandes als des reinen und sündlosen ausgehen müsse. Die Gegner des Christentums müßten zu dem Bekenntnis gezwungen werden, daß sie mit ihren armseligen Vernunftschlüssen diese einzigartige Persönlichkeit nicht begreifen, noch erklären könnten. Neben den Theologen dieser Zeit traten auch bedeutende Laien als Apologeten auf, so der berühmte Mathematiker Euler und Albr. von Haller, der große Gelehrte der Naturwissenschaften, beides Leute, die zu den größten Geistern aller Zeiten gehören und doch auch lebendig gläubige und demütige Christen waren. Was will solchen Geistern gegenüber, zu denen auch ein Newton und ein Kopernikus gehören, der Haufe der heutigen kleinen Geister bedeuten, die mit ihrer Wissenschaft auf den Schultern jener stehen und bei oft geringem Maße wirklicher Gelehrsamkeit doch mit lautem Geschrei wider das Christentum auftreten! Und was erst der Haufe der Halbwisser und der Nichtwisser, die so wenig von wahrer Wissenschaft wie von Religion etwas wissen!

In neuerer Zeit ist ganz besonders der Materialismus als Bekämpfer des Christentums aufgetreten. Gegen ihn, zwar nicht ausdrücklich, wendet sich das unter den neueren apologetischen Schriften hervorstechende Buch von A. Tholuck: Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen dieser Zeit, dann auch Fabri in seinen „Briefen gegen den Materialismus", Ebrard, Apologetik.

Zu erwähnen ist noch, daß im Interesse der Verteidigung des Christentums selbst apologetische Gesellschaften gegründet wurden, welche für die besten apologetischen Schriften Preise aussetzten, so der schwedische Verein *Pro fide et christianismo,*

1771 zu Stockholm gestiftet, die deutsche Gesellschaft „zur Beförderung der christlichen Wahrheit und Gottseligkeit" (Basel 1780), endlich die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion, gestiftet 1785. Eine preisgekrönte Schrift war z. B. die von Thiersch: Die Kirche im apostolischen Zeitalter.

Unsere Kirchenlehrer pflegen bei der Verhandlung über das *principium theologiae* ein *principium incomplexum* und *principium complexum* zu unterscheiden. Das erstere ist ein einfacher Begriff *(terminus simplex)*; und zwar ist *principium incomplexum* die Heilige Schrift. *Principium complexum* ist ein vollständiger Satz: *Principium complexum theologiae est haec propositio: Quidquid Deus in verbo suo revelavit, id infallibiliter verum est et reverenter credendum est et amplectendum;* cf. Quenstedt.[1]

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. III, sect. I, nota IX, p. 32.*

ABSCHNITT II.

Von der Theologie.

(De theologia christiana.)

---

§ 6.

Begriff und Wesen der Theologie.

LEHRSATZ I.

Das Wort Theologie kann in zweifachem Sinne, im ursprünglichen und im abgeleiteten Sinne verstanden werden. Im ursprünglichen Sinne bezeichnet es eine Erkenntnis, welche in der Seele des Menschen haftet, oder eine Fertigkeit, Beschaffenheit, praktischen Habitus der Seele, welcher vom Heiligen Geist vermittels des Wortes gegeben wird und den Menschen tüchtig macht, die Wahrheit Gottes, wie sie in der Schrift niedergelegt ist, gläubig zu erkennen, zu erklären, zu begründen und zu verteidigen, sowohl zur eignen, als auch zur Seligkeit anderer.

Anmerkung: — Theologie ist in nächster Wortbedeutung so viel wie Rede, Lehre von Gott. Quenstedt:[1] *Theologia, si vim usumque vocis spectes, nihil aliud est quam sermo de Deo et rebus divinis.* Im Altertume bezeichnete man mit „Theologe" einen Mann, der zwar zum allgemeinen Volksglauben sich bekannte, aber doch eine über denselben hinausgehende selbständige und gelehrte Ansicht vom Wesen, Ursprung und Verehrung der Götter hatte. In der Heiligen Schrift kommt das Wort nur vor in der Überschrift der Apokalypse, wo Johannes als der Theologe bezeichnet wird. Die alte Kirche braucht das Wort in vierfachem Sinne. Das Wort „Theologie" bezeichnet:

1. die wahre Lehre von Gott,
2. die Lehre von der Gottheit Christi (daher wird Gregor

---

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. I, sect. I, thes. I, p. 1.*

von Nazianz wegen seiner 5 berühmten Reden über die Gottheit Christi der Theologe genannt),

3. die Lehre von dem Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit,

4. die Lehre von der ganzen Summe aller zur Seligkeit geoffenbarten Wahrheiten.

Quenstedt führt einen vierfachen Umfang des Wortes an:

1. Im allgemeinsten Sinne *(significatio generalissima)* bezeichnet es jede Kenntnis von Gott, ob wahr oder falsch.

2. Im allgemeinen Sinne *(significatio generalis)* bezeichnet es die wahre Theologie, aber sowohl die natürliche, als auch die geoffenbarte.

3. Im speziellen Sinne *(significatio specialis)* bezeichnet das Wort die geoffenbarte Theologie.

4. Im engsten Sinne *(significatio specialissima)* bezeichnet es die Lehre von dem dreieinigen Gott.

Im letzten Sinne bildet die Theologie einen Teil der Dogmatik, zumeist den ersten Teil. Im dritten Sinne umfaßt sie die Dogmatik nebst allen anderen Disziplinen.

Diese Einteilungen beziehen sich aber meist schon auf die Theologie im abgeleiteten Sinne. Im ursprünglichen Sinne ist nämlich die christliche Theologie eine in der Seele des Menschen haftende Kenntnis. Diese subjektive Fassung bezeichnet sie als das, was sie wesentlich ist. Denn das ist ihr Wesen, daß sie lebendige Kenntnis von Gott ist, die mit dem innersten Leben der Seele verwachsen ist. Eine Darstellung der Theologie nach ihrem Inhalte ist nicht wirklich die Theologie selbst nach ihrem Wesen, denn dazu gehört, daß sie in einer Menschenseele lebt, ohne gestaltet und bestimmt zu sein, geradeso wie eine Darstellung des Glaubens nicht der Glaube nach seinem wahren Wesen ist, denn als solcher ist dies von ihm unabtrennbar, daß er in einer Menschenseele wohnt und wirkt. Aber man kann den Inhalt der Theologie, objektiv, vom Subjekt getrennt und in Lehre dargestellt, auch Theologie nennen. Dieser Lehre und Darstellung der Theologie nach ihrem Inhalt kommt aber nur durch Namensübertragung (durch Metonymie) oder in abgeleiteter Weise der Name Theologie zu, geradeso wie einer Darstellung der Zeichenkunst in abgeleiteter Weise der Name Zeichenkunst gegeben wird; denn in Wahrheit ist die Zeichen-

kunst keine in einem Buche niedergelegte Lehre und Anweisung, sondern eine an einem Subjekt haftende Geschicklichkeit (Habitus). So auch Quenstedt:[2] *Sumitur denique vox theologiae vel* οὐσιωδῶς, *essentialiter, absolute et habitualiter* (was sie wesentlich, für sich selbst, abgesehen von Umständen und Beziehungen und als Beschaffenheit ist) *pro notitia, quae in mente habetur et animo hominis inhaeret, sive quatenus est habitus animi; vel* συμβεβηκότως, *accidentaliter, relate, systematice* (was sie in abgeleitetem Sinne, unter gewissen Umständen, beziehungsweise, in Rücksicht auf systematische Darstellung ist), *quatenus est doctrina vel disciplina, quae docetur et discitur, aut libris continetur. Illa vocis acceptio est primaria, haec secundaria. Theologia enim* πρώτως, *vel principaliter dicitur habitus theologicus,* δευτέρως *vero ac minus principaliter doctrina, oratio, vel etiam liber et systema, theologiam exhibens.* Das Genus der Theologie ist, wie Calov und andere Theologen ausführen, nicht Lehre *(doctrina)*, sondern Fertigkeit *(habitus)*. Daß die Theologie gelehrt wird, ist etwas Zufälliges, das nicht zu ihrem Wesen gehört. Darum kann auch das Genus der Theologie nicht die Lehre sein; denn was Genus sein soll, darf nichts Zufälliges sein, sondern muß zum Wesen gehören. Die in einem Subjekt haftende Theologie ist ihrem Wesen nach vollständig und kein wesentliches Merkmal geht ihr ab, wenn sie auch nicht gelehrt wird. Daß sie gelehrt wird, ist etwas Zufälliges, Hinzukommendes, Akzidentelles, das ihr Wesen nicht ändert. Demnach ist eine lehrhafte Darstellung der Theologie, wie oben gesagt, nicht dem vollen Wesen nach Theologie.

Die Theologie ist also ein Habitus, Fertigkeit, Geschicklichkeit, Tüchtigkeit zu einer bestimmten Tätigkeit und Beschäftigung.

Diesen wesentlichen Begriff gibt uns die Heilige Schrift selbst. Sie beschreibt den Menschen Gottes, d. h. den von Gott gelehrten, als den, der zu allen guten Werken geschickt ist (2. Tim. 3, 17), und bezeichnet 2. Kor. 2, 16; 3, 5. 6. das, worauf das Wirken der Apostel beruht, als eine Tüchtigkeit, ja sie nennt als das, was einen Christen in der Unterscheidung des Guten und Bösen sicher und damit zu einem

[2] *L. c., thes. XXIIX, p. 11.*

Vollkommenen macht, geradezu einen bestimmten Habitus (Heb. 5, 14). Es heißt hier vom Vollkommenen, er habe geübte Sinne, διὰ τὴν ἕξιν; und ἕξις ist so viel als *habitus, facultas exercitatione acquisita.*

Näher bestimmt bezeichnen wir Theologie als einen praktischen Habitus. Sie hat zu ihrem Zweck nicht das Wissen an sich, wie dies bei einem theoretischen Habitus der Fall ist, sondern Handlungen, Leben, kurz: Praxis. Nach Heb. 5, 12—14 sollten wir Meister sein in der Schrift und den theologischen Habitus haben, aber zu dem praktischen Zweck, Gutes und Böses zu unterscheiden; und nach 2. Tim. 3, 17 soll ein Christ ein Gottesmensch und in der Schrift wohlgelehrt sein, aber nicht, um darüber zu disputieren, sondern um geschickt zu sein zu allen guten Werken. Nach 2. Kor. 3, 5. 6 hat der theologische Habitus den Zweck, die Versöhnung zu predigen und den Menschen selig zu machen, also ganz praktische Zwecke. Röm. 15, 4 zeigt uns als Zweck der Theologie diesen, uns mit der Hoffnung des Lebens zu begaben; denn das, was Zweck der Schrift ist, ist auch Zweck der Theologie. So sind denn auch unsere korrekten Theologen darin einig, die Theologie als einen praktischen Habitus zu beschreiben. Calov sagt:[3] *Genus theologiae remotum est habitus (Heb. 5, 14). Propinquum est habitus practicus (Joh. 5, 34; Rom. 15, 4; 2. Tim. 3, 15), quia finis theologorum et theologiae non est nuda cognitio, sed praxis, perductio scilicet hominum ad salutem (2. Tim. 3, 16. 17; 1. Tim. 4, 16). Non ergo vel habitus theoreticus est, in sola contemplatione acquiescens, nedum et theoreticus et practicus simul, quod* σιδηρόξυλον *est, cum impossibile sit, differentias oppositas contradictorie, vel saltem habentes contradictionem necessario annexam, in una eademque specie concurrere; et quidquid in theologia tractatur, non alia ratione ibi proponatur, quam ut ad praxin dirigatur, neque ei fini divinitus quicquam revelatum sit, ut in sola cognitione ultimo subsistatur, sed ut ad praxin ordinetur, ad beatam nempe Dei fruitionem.* Ebenso in der *Apodixis*:[4] *Theologia est habitus practicus, probatur a munere et officio theologorum Jes. 61, 12; Luc. 1, 16. 17; Act. 26, 17. 18, a fine theologiae practico Joh. 20, 31; 2. Tim. 3, 15. 16, a mediis; quaecunque disci-*

[3] *Theol. pos., de natura theologiae, § V.*
[4] *De theologia in genere et religione, § I.*

plina tradit media practica, quibus homo ad aeternam salutem deduci debet, quae unice occupatur, ut illa media obtineantur, illa mere est practica. Theologia ergo etc. Das Medium ist aber der Glaube, welcher in seinem Wesen *fiducia* ist, also etwas Praktisches.

In der Antithese stehen hier alle diejenigen, welche die Theologie als *habitus theoreticus,* als *doctrina,* als Wissenschaft definieren. Einige Scholastiker erklärten die Theologie für einen *habitus pure theoreticus,* andere wie Thomas Aquin für einen *habitus mixtus,* d. h. der zugleich *theoreticus* und *practicus* sei. Als *doctrina* definierten Petrus Ramus, Pareus, Wendelinus und Polanus die Theologie. Ihnen nähert sich der Lutheraner Joh. Musaeus, der die Theologie für eine *scientia* erklärt:[5] *Theologiam nostram non esse scientiam stricte et in rigore, sed tantum in significatu laxiore accepta pro habitu, quo ex principiis certis et innatis inferimus conclusiones certas et quae sint necessariae veritatis;* ebenso Baier[6] und überhaupt die dem Musaeus folgende theologische Schule. Daß die alten Theologen so streng an der Definition der Theologie als Habitus hielten, hat vor allem darin seinen Grund, daß diese Bibellehre ist, zum andern darin, daß sie der Ansicht entgegentreten wollten, Theologie sei eine Wissenschaft. Selbstverständlich erklären alle neueren Theologen die Theologie für eine Wissenschaft. Gewöhnlich berufen sich die, welche die Theologie für eine Wissenschaft erklären, auf Stellen wie Joh. 17, 3. Allein, gewiß ist das richtig, was Quenstedt sagt:[7] *Vita aeterna enim consistit in cognitione Dei, non tanquam in fine, sed tanquam in medio ad finem, sine quo finem scil. aeternam salutem et Dei fruitionem nemo adultus assequitur.* Und nicht minder richtig bemerkt Hollaz auf denselben Einwand, daß wir Gott nicht erkennen, um von ihm zu wissen, sondern um auf ihn unser Vertrauen zu setzen.

---

[5] *Introd., cap. III, § IV, p. 118.*
[6] *Comp., proleg., cap. I, § XV, p. 19.*
[7] *L. c., sect. II, qu. III, fons. sol. II, p. 18.*

LEHRSATZ II.

Der habitus practicus der Theologie ist ein von Gott gegebener und durch das Mittel seines Wortes gewirkter.

Anmerkung: — An die Korinther schreibt Paulus: "Daß wir tüchtig sind, ist von Gott" (2. Kor. 3, 5); und dem Timotheus sagt er, daß die Schrift zu dem Zwecke ihre lehrende, strafende, bessernde und züchtigende Kraft habe, damit wir zu allem guten Werk geschickt werden (2. Tim. 3, 15—17; 1. Pet. 1, 23—25). Und weil dieser Habitus durch das übernatürliche Mittel des Wortes von Gott gegeben wird, so ist er zu unterscheiden von zweierlei anderweitigem von Gott gegebenem Habitus, bei welchem aber das Mittel des Wortes fehlt. Das ist:

1. der angeborene natürliche theologische Habitus, der nichts anderes ist als die sogenannte *theologia naturalis,* welche auf dem Rest der wahren natürlichen Vernunfterkenntnis von Gott beruht. Diese ist zur Seligkeit gänzlich unzureichend. Obgleich in ihr Reste wahrer Erkenntnis vorhanden sind (Röm. 1, 19. 20; 2, 14), so ist doch die Erklärung von Calov ganz berechtigt, daß man von denen, die nur mit natürlicher Theologie Gott erkennen, vergleichsweise sage, daß sie Gott nicht erkennen, daß die natürliche Theologie, verglichen mit der Offenbarungstheologie, fast keine und die Erlangung der Seligkeit angesehen, gar keine Theologie oder Erkenntnis Gottes sei.

2. Zu unterscheiden ist ferner die unmittelbar eingegossene Theologie, welche nichts anderes als die nicht durch Gottes geschriebenes Wort vermittelte Erkenntnis und Erleuchtung oder die auf der Inspiration beruhende Theologie der Apostel ist.

Wenn wir schlechthin von Theologie reden, so verstehn wir darunter den von Gott vermittelst des geschriebenen Wortes gegebenen Habitus. Da nun in dem Worte, durch welches Gott den theologischen Habitus wirkt, doch Gott sich selbst, sein Wesen und seine Gedanken geoffenbart hat, so ist ganz richtig gesagt, daß unsere wahre Theologie ein Abbild ist von der Erkenntnis und dem Wissen Gottes von sich selbst. Unsere Theologen haben daher dieses Wissen von sich selbst, wie es in Gott selbst

ist, die *theologia* ἀρχέτυπος, die urbildliche Theologie genannt, dagegen unsere, auf Gottes Offenbarung und Gebung beruhende Theologie, die *theologia* ἔκτυπος, die abbildliche Theologie. Diese ist nach Aussage der Schrift gradweise verschieden (1. Kor. 13, 9—12). Viel vollkommener ist die Theologie der Seligen (von den Alten *theologia patriae* genannt) als die der noch auf Erden im Glauben wandelnden und streitenden Christen *(theologia viatorum)*.

Da die Theologie ein von Gott durch den Heiligen Geist gewirkter Habitus ist (2. Kor. 3, 5. 6; Jak. 3, 15; Joh. 16, 13; 1. Joh. 2, 20—27), so kann sie nur in einem wiedergeborenen Menschen sein. Denn der Heilige Geist, welcher den theologischen Habitus wirkt, wohnt nicht in dem unbekehrten Menschen. Ein unbekehrter Mensch kann wohl in seinem Verstande die Theologie als Lehre haben, dieselbe auch andern mitteilen, aber er ist darum noch nicht im wahren Sinne des Wortes ein Theologe. Er ist das geradeso wenig wie ein Buch, worin die Theologie als Lehre abgedruckt ist, wirklich und wesentlich Theologie ist. Entsprechend dem wesentlichen und dem abgeleiteten Begriff von Theologie unterscheiden unsere Kirchenlehrer eine zweifache Bedeutung des Wortes Theologe. Im wesentlichen Sinne *(sensu speciali et excellentiore)* bezeichnet Theologe einen wiedergeborenen Menschen, der sich in wahrem Glauben unter die Schrift beugt, im abgeleiteten, nicht strengen Sinne *(sensu laxiore)* einen Mann, der das Amt eines theologischen Lehrers hat, und der möglichenfalls ohne die Gnade der Wiedergeburt ist. Des ersteren Theologie ist eine *notitia spiritualis*, des letzteren in dem bezeichneten Falle eine *notitia mere litteralis*. Aber wiewohl sie das ist, so ist sie, soweit sie wirklich mit der Schrift stimmt, nicht eine nur durch natürliche Kraft gewonnene, eine menschliche *philosophia de rebus sacris*, wie Spener sie nannte, sondern eine auch durch den Geist gegebene, in ihrer Art eine *notitia supernaturalis*, verwirklicht durch eine *illuminatio Spiritus Sancti*, nur nicht durch die wirklich zur Seligkeit führende vollkommene Erleuchtung, sondern durch die sogenannte *illuminatio Spiritus Sancti imperfecta et quasi paedagogica*.

Über die Theologie eines Nichtwiedergeborenen wird in den pietistischen Streitigkeiten viel gestritten. Die Pietisten, wie noch heute die Sektenleute, urteilen, daß die Predigt eines Man-

nes, der zwar selbst unbekehrt sei, aber die schriftgemäße Bekehrung predige, keinen Menschen bekehren könne. Das ist falsch. Denn dann müßte folgerichtig gesagt werden, daß das Wort Gottes seine Kraft durch den Glauben des bekehrten Predigers hat. Das wäre wider die Schrift. Wie könnte sich Paulus auf die Predigt derer freuen, welche aus Haß und Hader, um Paulo zu schaden, Christum predigten (Phil. 1, 15—18), wenn ihm das nicht feststände, daß die Predigt von Christo auch in diesem Falle den Hörern zur Seligkeit geraten könne! Wiewohl aber feststeht, daß die Predigt des Unbekehrten, sofern sie dem Worte Gottes gemäß ist, bekehrende Kraft hat, so bleibt doch anderseits stehen, daß der Mann selbst kein Theologe im wahren Sinne des Wortes ist, und daß seine Bekanntschaft mit der Schriftlehre keine wahre Theologie ist. Joh. Musaeus sagt über die Theologie des Nichtwiedergeborenen:[1] *Verum haec aequivoce dicta theologia est et a theologia proprie dicta tanto distat intervallo, quanto fides humana vel opinio ex motivis externis de veritate divinae revelationis animo concepta a fide divina distat.* Doch wenn der Nichtwiedergeborene den Heiligen Geist nicht in ihm wohnend hat, wie kann dann seine Theologie immerhin noch eine *notitia supernaturalis* und vom Geist gewirkte sein? Hier gibt uns die Lösung eine doppelte Unterscheidung:

1. die Unterscheidung zwischen dem Wohnen des Heiligen Geistes in einem Menschen, dann dem Wirken desselben an ihm. Der Geist wirkt an manchen Menschen, obgleich er noch nicht in ihnen wohnt.

2. Die Unterscheidung der *illuminatio perfecta et imperfecta* oder *paedagogica.* Bei letzterer hebt der Heilige Geist so weit die natürliche Blindheit des Menschen auf, daß er in gewissem Grade eine Einsicht in die christlichen Heilswahrheiten mit ihrem Zusammenhang und Zwecken erlangt; aber durch die Schuld des Menschen führt die erleuchtende Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht so weit, daß der Mensch in wahrem Vertrauen die seligmachende Wahrheit ergreift und also die Wiedergeburt empfängt.

---

[1] *Introd., p. 191.*

LEHRSATZ III.

Die Materie und Gegenstand der Theologie sind die göttlichen Wahrheiten.

Anmerkung: — Wir haben bisher das Wesen *(forma)* der Theologie behandelt und gezeigt, daß sie dem Wesen nach ein von Gott gegebener praktischer Habitus ist. Fragen wir nun, woraus dieser Habitus besteht, oder systematisch ausgedrückt, welches die *materia ex qua* des theologischen Habitus sei, so sind das die göttlichen Wahrheiten. Wer nach 2. Tim. 3, 16 den Habitus der Geschicklichkeit zu allen guten Werken haben will, bei dem muß die Schrift erst nütze geworden sein zur Lehre usw., d. h. er muß mit den göttlichen Wahrheiten erfüllt sein. Fragen wir weiter nach dem Gegenstande, mit welchem die Theologie beschäftigt ist *(materia circa quam, objectum)*, so ist es wiederum die göttliche Wahrheit. Denn damit beschäftigt sich die Theologie, die göttlichen Wahrheiten aus der Schrift zu erkennen, zu begründen, gewiß zu machen; cf. Röm. 10, 17; 1. Pet. 4, 11. Da die göttliche Wahrheit, wie sie in der Schrift geoffenbart ist, als identisch mit der wahren Religion anzusehn ist, so ist auch ganz schriftgemäß, wenn unsere Kirchenlehrer zum Teil die Religion als Objekt der Theologie bezeichnen; so Quenstedt, der gleich nach Abhandlung der Theologie *de objecto theologiae generali sive de religione* handelt. Calov:[1] *Objectum theologiae aliud tractationis est, vera scilicet religio, aliud operationis, homo nempe peccator, qua perduci debet ad aeternam salutem.* Und wie es dem Begriff der Theologie als eines praktischen Habitus entspricht, sind die göttlichen Wahrheiten oder die Religion nicht um ihrer selbst willen das Objekt der Theologie, damit nur über sie ein gewisses Maß von Kenntnissen gewonnen werde, sondern zu dem Zweck, daß der Mensch die Seligkeit erlange. Daher kommt es auch, daß Gott, der nach seinem Wesen an sich und nach seiner Würde das höchste Objekt der Theologie ist, doch nicht das Objekt ist, mit welchem sich die Theologie ausschließlich oder auch nur in überwiegendem Maße beschäftigt. Daher sagt Calov:[2] *Quamquam vero Deus ad objectum considerationis pertineat, non tamen ob-*

---

[1] *Theol. pos., de natura theologiae, thes. II.*
[2] *L. c., § 9. 10.*

jectum theologiae adaequate constituit, quia theologia practica est. Unde ratio formalis Dei, sub qua hic consideratur, non est ipsa Deitas in sese vel praecise, sed qua nos eadem aeternum frui possumus, ut adeo doctrina de Deo ad finem proprie spectet. Hic vero objectum operationis assignandum est. § X: Ut ergo Deus dignitatis ratione primarium objectum est, non tamen ratione modi tractationis, quia primario in theologia tradenda sunt media theologiae, ea facientia, ut Deo fruamur.

LEHRSATZ IV.

Der Zweck der Theologie ist die eigne Seligkeit und die des Nächsten (1. Tim. 4, 16; 1. Kor. 9, 22; Jak. 5, 10; Jud. 23). Doch ist die Seligkeit des Menschen nur beziehungsweise Zweck und soll einem höheren Zweck dienen (finis absolute ultimus), nämlich der Ehre Gottes (1. Kor. 3, 10; 12, 3; 2. Kor. 3, 3).

Anmerkung: — Da die Seligkeit nur dadurch erreicht wird, daß der Mensch zum Glauben kommt und im Glauben bleibt, so wird der Glaube selbst als *finis intermedius theologiae* bezeichnet (Apg. 26, 18; 2. Tim. 3, 15). Und zwar ist näher bezeichnet der Glaube *finis intermedius externus.* So bei Calov:[1] *Finis theologiae absolute ultimus est gloria Dei, secundum quid ultimus salus hominum. Medius est tum internus, hominis perductio ad finem et salutem, tum externus, fides salvifica;* so im Grunde alle unsere Kirchenlehrer. Quenstedt z. B. bezeichnet die *fides salvifica* als *finis intermedius externus,* als *finis intermedius internus* jede Beschäftigung des Theologen, welche auf die Erzeugung und Stärkung des Glaubens gerichtet ist. Meisner vergleicht den Theologen mit einem Arzte und sagt, der innere Zweck der Theologie sei das theologische Heilsverfahren oder die Tüchtigkeit zur Seligmachung des Menschen. So auch Calov: *Uti finis medici internus est medicatio, externus sanitas.* Gerhard nennt zwar als *finis intermedius externus* die *beatitudinis consecutio* und als *internus* übereinstimmend mit den vorher genannten die *informatio hominum ad salutem.* Es kann auffallen, daß der Glaube als *finis intermedius externus* bezeichnet wird, denn der Glaube ist doch etwas sehr Innerliches,

[1] *Theol. pos., de nat. theol., § IX, thes. IV.*

im Herzen. Aber hier handelt es sich ja um das Verhältnis des Glaubens zur Theologie. Diese ist, wie zuvor ausgeführt, ein von Gott verliehener Habitus, eine Gabe Gottes. Diese muß nach Gottes Wort als Gabe des Geistes sich erzeigen zum gemeinen Nutzen. Dies ist ihre nächste Bestimmung, ihr nächster Zweck. Indem nun der theologische Habitus sich darin betätigt, geschieht nur dies, daß die Tüchtigkeit, welche den theologischen Habitus ausmacht, in Wirksamkeit tritt, gleichsam ihre Kräfte entfaltet. Und weil also die *informatio hominis ad salutem,* dazu die Theologie dienen soll, sozusagen ihre eigene Bewegung und Entfaltung ist, und dabei die Theologie nicht gleichsam aus sich selbst heraustritt, so nennt man dies mit Recht den inneren Zweck. Und der wird auch immer erreicht. Denn es kann doch der theologische Habitus, wo er wirklich durch den Heiligen Geist vorhanden ist, nicht untätig oder unwirksam sein, sowenig der Glaube untätig und müßig sein kann. Immer muß der theologische Habitus sich wirksam erzeigen zu der *informatio ad salutem* an andern Menschen, wie auch an sich selber. Nun ist der Glaube und die Bekräftigung im Glauben doch erst eine Frucht dieser Tätigkeit, nicht die Bewegung des theologischen Habitus selbst; und deshalb, weil er außerhalb des theologischen Habitus liegt, nennen wir ihn den *finis externus.* Dr. Walther will als inneren Zweck lieber die Tüchtigkeit zu jener Tätigkeit, welche Quenstedt und die anderen Lehrer als den *finis internus* bezeichnen, annehmen. Allein, diese Tüchtigkeit ist ja die Theologie selbst nach ihrem Wesen. So wäre ja Zweck der Theologie wieder die Theologie selbst. So erklärt sich auch Prof. Walther, indem er sagt: „Dieser innerliche Zweck der Theologie wird als solcher immer erreicht, denn er fällt mit dem Vorhandensein und dem Begriff der Theologie zusammen." Doch sowenig die geoffenbarten theologischen Wahrheiten ihren Zweck in sich selbst haben, sondern in der *perductio hominis ad salutem* (Joh. 20, 31), sowenig hat der theologische Habitus, der ja *materialiter* aus jenen Wahrheiten besteht, seinen Zweck in sich selbst. Wir ziehen darum vor, bei dem Lehrtropus von Quenstedt, Calov, Gerhard als dem mehr berechtigten zu bleiben.

Die Hauptunterscheidung der Theologie ist die bisher angeführte, nämlich ihre Unterscheidung nach subjektiver und ob-

jektiver Beziehung, nach ursprünglichem und abgeleitetem Begriff; und das ist eben die Unterscheidung der Theologie als Habitus und als Lehre von diesem Habitus. Man kann nun auch die Theologie weiter unterscheiden nach der Ausdehnung oder der Tiefe der Erkenntnis. Hiernach zerfällt die Theologie in die *theologia catechetica,* für Anfänger und Schwache, und *theologia acroamatica,* wie sie den Lehrern und Kirchendienern zukommt. Die akroamatische Theologie teilt sich je nach ihrer Behandlung in die didaktische (thetische, positive), polemische, exegetische, homiletische, geschichtliche, kasuistische usw.

ABSCHNITT III.

Von der Dogmatik.

De theologia dogmatica.

---

§ 7

Begriff und Wesen der Dogmatik.

LEHRSATZ.

Dogmatik, auch thetische, positive, didaktische und systematische Theologie genannt, ist die Theologie, sofern sie die theologischen Lehrstücke der Ordnung nach vorlegt und deutlich erklärt, die Glaubenssätze genau begrenzt, scheidet, beziehungsweise verbindet und als in der Schrift wohlbegründet nachweist.

Anmerkung: — Der Ausdruck dogmatische Theologie ist namentlich durch Buddeus in Gebrauch gekommen, doch ist er nicht der erste, der diese Disziplin mit diesem Namen bezeichnet. Buddeus findet den Namen angemessen, weil die thetische Theologie die Dogmen zu ihrem Inhalt hat. Den Neueren ist der Name Dogmatik vielfach wenig angenehm, weil er eben stark darauf hinweist, daß es sich in dieser Disziplin um die auf Grund der Schrift in der Kirche niedergelegten Dogmen oder Lehrsätze handelt. Dogma heißt ursprünglich so viel als Gebot, Gesetz, wie auch Lehre. Unsere alten Kirchenlehrer beschäftigen sich nicht ausdrücklich mit dem Begriff der Dogmatik. Was hierher gehört, handeln sie im Kapitel über Theologie ab.

Zur Aufgabe der Dogmatik gehört es, die theologischen Lehrsätze in bestimmter, wohlbegründeter Ordnung vorzutragen. Sie heißt deshalb systematische Theologie; denn ein Lehrsystem ist ein Lehrganzes, welches aus bestimmten Gliedern besteht und um einen festen Mittelpunkt herum geordnet ist, so daß alles Dargestellte in Beziehung zu diesem Mittelpunkt gesetzt wird. Der feste Mittelpunkt der Dogmatik ist der Satz, daß wir durch den Glauben an Christi Versöhnungstod gerecht

und selig werden sollen (Formalprinzip der Theologie, oder *principium complexum* nach dem Ausdruck unserer Alten). Die ganze göttliche Offenbarung ist ja nur dazu gegeben, diesen rechtfertigenden Glauben zu erlangen. Diesen zu wirken ist ihr Zweck, wie auch Zweck der Theologie. Aber der seligmachende Glaube hat keinen außer ihm liegenden Zweck mehr. Die Lehre aber, daß wir durch den Glauben gerecht und selig werden, ist wiederum gerade die Lehre, die eigentlich den Glauben entzündet.

Wenn wir von systematischer Theologie sprechen, so ist indessen nicht zu vergessen, daß die schriftgemäße Dogmatik nicht im strengen Sinne des Wortes ein System ist und es auch nicht sein kann. Bei einem System im strengen Sinne müssen nämlich alle Lehrsätze in absolut notwendiger Verbindung mit dem Grundgedanken stehen, entweder als dessen Voraussetzung oder dessen Folge, so daß alles, was sich als nicht so notwendig in dem Grundgedanken enthalten oder durch denselben gefordert erweist, als nicht zu dem System gehörig betrachtet werden muß. Wir können aber die Dogmatik nicht in diesem Sinne ein System nennen, daß alle Glaubenslehren so, wie sie *a posteriori*, d. h. nach der göttlichen Offenbarung in der Schrift, aufgestellt werden, mit dialektischer Notwendigkeit um ihrer Verbindung mit und in ihrer Beziehung zu dem Mittelpunkt der Dogmatik so lauten müßten. Wir nehmen vielmehr alle Glaubenssätze, wie sie Gott in der Schrift gibt, und ordnen sie als gegebene und nach gründlicher Betrachtung derselben im Lehraufbau so ein, wie wir sie in ihrer Beziehung zu dem durch die Schrift ebenfalls deutlich gegebenen Grundgedanken der Rechtfertigung und Seligmachung durch den Glauben an Christum (Joh. 20, 31) erkennen. Sollte aber eine Lehre, die in der Schrift vorgelegt wird, nicht sich auf diesen Mittelpunkt beziehen lassen, so ist sie dennoch nicht, als nicht zur Dogmatik gehörig, abzuweisen, sondern sie ist irgendwo einzureihen; denn, was in die Dogmatik gehört, entscheidet die Schrift und nicht etwa ein systematischer Aufbau.

Wo steht auch in der Schrift, daß die Glaubensartikel im wahren Sinne des Wortes ein System sein sollen? Systembauerei ist nicht der Zweck der dogmatischen Theologie, sondern der systematische Aufbau der Dogmatik soll nur dazu dienen, die ein-

mal in der Schrift und durch sie allein gegebenen Dogmen recht darzustellen. Was an Systemmacherei in der Dogmatik darüber geht, ist vom Übel. Vom Systematisieren im strengen Sinne des Wortes kann und soll daher in der Dogmatik, auch in dieser nicht die Rede sein. Wo immer man noch, wenn auch in weniger strengem Sinne, systematisierend verfahren wollte, geriet man dabei auf allerlei Abwege. Nachdem die ersten lutherischen Dogmatiker die Lehre in losem Zusammenhange aufgestellt hatten (Chemnitz: nur *Loci,* auch noch Gerhard), versuchten die spätern lutherischen Dogmatiker einen mehr systematischen Aufbau. Man sieht auch ihre Systemarbeit und die Folge davon, z. B. bei den Sakramenten, indem sie für die Sakramentslehre im allgemeinen gleich eine doppelte Materie aufstellen wollen. Wo man aber gar streng systematisch verfahren wollte, ist das Resultat die schwerste Abirrung von der Schrift gewesen. Immer erfordert ein solches System, welcherart es auch sein mag, eine Antwort auf die Frage, warum aus den vielen Berufenen wenige selig werden. Da führt die Systemmacherei auf Abwege. Man denke nur an die Gnadenwahlslehre des Kalvinismus oder an die Wahl- und Berufungslehre der synergistischen Lutheraner hüben und drüben.

---

§ 8

Geschichte der Dogmatik der lutherischen Kirche.

[Dogmatik ist die ordentliche Zusammenfassung und Darstellung der Lehre von Gott und seinem Wort und hat als solche eigentlich keine Geschichte, da der Lehrgehalt der Schrift für alle Zeiten derselbe bleibt. Doch hat die lutherische Dogmatik auch eine Geschichte. Früh, schon zu Zeiten der Reformation hat die Darstellung der lutherischen Glaubenslehre ihren Anfang genommen; die ersten Ansätze sind weit ausgebaut worden. Dann gab es Zeiten des Niedergangs, der Unterbrechung (da keine reine sichtbare Kirche vorhanden war), der Wiederanknüpfung usw. So durch die Jahrhunderte gehend, hat die lutherische Dogmatik eben eine Geschichte.]

Aufgabe der Geschichte der Dogmatik ist nicht, die Be-

arbeiter der Dogmatik, Titel ihrer Werke usw. aufzuzählen, noch weniger ist es ihre Aufgabe, die Entwicklung der Lehre ihrer Substanz nach aufzuzeigen. Wir verwerfen überhaupt die Ansicht von der Entwicklung der Dogmen und so auch die Dogmengeschichte, wenn sie etwas anderes sein will als Darstellung der theologischen Privatansichten in ihrem Einklang oder Abweichung von der immer gleichen (ein Glaube — Eph. 4, 5) Glaubenslehre der wahren Kirche. Die lutherische Lehre (d. h. die Lehre der Kirche) hat in diesem Sinne keine Geschichte; und es gibt in diesem Sinne auch keine Geschichte der lutherischen Dogmatik.

Die Aufgabe der Geschichte der Dogmatik ist vielmehr, zur Darstellung zu bringen, wie die Dogmatik sich als Lehrgebäude entwickelt hat, und dies schließt in sich, da auf die Ausgestaltung derselben manches Einfluß gehabt hat, die Rücksichtnahme auf die außerlutherische Dogmatik, auf philosophische Bewegungen und allgemeine Zeitrichtungen.

Die Geschichte der Dogmatik erfüllt ihren Zweck, indem sie ihre Aufgabe erfüllt. Das ist an sich selbst wichtig. Doch dient sie daneben andern bestimmten Zwecken. Sie hat zu zeigen, daß im allgemeinen die lutherische Dogmatik eine aus der Schrift sich aufbauende ist und daß sie desto reiner ist, je kräftiger sie dies tut. Sie hat darzutun, daß die Dogmatik da auf falsche Bahnen gekommen ist, wo sie sich nicht allein durch die Schrift, sondern auch durch bestimmte Nebeninteressen mitbestimmen ließ, wie z. B. die Rücksicht auf die falsche Lehre und das Bestreben, leichter eine kräftige Widerlegung derselben zu gewinnen, geradezu in inkorrekte Positionen hineindrängte (gegen den Kalvinismus z. B. zur bedenklichen *praevisio fidei)*. Ferner hat die Geschichte der Dogmatik zu zeigen, daß die Dogmatik umso unreiner geworden ist, je mehr sie die Systematik als leitendes Prinzip nahm, und daß also, wenn sie nicht ganz auf Abwege geraten will, die lutherische Dogmatik sich davor hüten muß, die Schrift als einziges Prinzip fahren zu lassen, was bei dem Konstruieren aus dem gläubigen Bewußtsein usw. und aller tatsächlichen Systemmacherei geschieht.

Wie schon angedeutet, ergibt sich für uns folgende Anordnung der Geschichte der lutherischen Dogmatik: A. Die Dogmatik der Reformationszeit, B. Die beginnende Systematik,

C. Der Gipfelpunkt der lutherischen Systematik, D. Der Niedergang der lutherischen Dogmatik, E. Das Aufhören der Entwicklung der lutherischen Dogmatik, F. Schwaches Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik und mächtiger Gegensatz, G. Wirkliches Wiederaufleben in bewußterem Stehen auf lutherischem Grunde.

A. Die Dogmatik der Reformationszeit. *(Luther und Melanchthon.)*

Luther. Luther kein Dogmatiker, so lautet das gewöhnliche Urteil. Dies ist nur zum Teil richtig. Wohl hat er keine vollständige Dogmatik hinterlassen, aber er hat sehr viele einzelne *loci* ausgeführt, z. B. *de servo arbitrio,* großes Bekenntnis vom Abendmahl. Luther ist Dogmatiker als Spezialschriftsteller. Es fehlt in seinen Schriften nicht an Systematik; er betont die Stellung der Glaubensartikel zueinander, z. B. Rechtfertigung vor Heiligung. Vor allem aber hat Luther aus der Schrift als dem Steinbruch die Steine für den Bau der Dogmatik gehauen. Kein Artikel ist's, den er nicht behandelt, wie Melanchthon von ihm rühmt.

Luthers Werdegang als Theologe geht durch die Scholastik, Mystik und Augustin hindurch zur Schrift. Es ist nicht zu leugnen, daß die Logik, die damalige Philosophie, die Scholastik, Augustin und die Mystik Faktoren sind, die auf ihn eingewirkt haben. Doch wird dies meist überschätzt. Die Schrift in erster Linie, die Schrift recht eigentlich hat ihn zum Theologen gemacht nach seinem eigenen Zeugnis:[1] „Ich bin auch ein Theologus, als der ich ziemlich durch mancherlei Gefahr in der Heiligen Schrift geübet bin, usw."

Das Ergebnis dieses Werdeganges: Wohl wendet Luther scharfe Logik in seinen Schriften an, aber es findet sich da kein Herrschen des Verstandes und der Dialektik; wohl hat er gute Ordnung und Systematisches nach Art der Scholastik und dialektischen Fortschrift in seinen Ausführungen, nicht aber Entwicklung aus der Grube der Scholastik und erst recht kein Herrschen des Systems; wohl zeigt sich in seinen Werken der Einfluß Augustins sehr deutlich, aber er hat nicht dessen Abso-

---

[1] Ausleg. der 15 Lieder im höheren Chor, zu Psalm 126, 4, Leipz. Ausg. V, S. 497.

lutheit und Konstruktion; auch das mystische Element fehlt darin nicht, aber Luther schreitet nicht auf den falschen Bahnen der Mystik. Überall ist eben die Schrift das Korrektiv.

Luthers Theologie ist dem vorigen gemäß keine besondere Theologie in dem Sinne unserer Tage. Es ist Schrifttheologie, die Glaubenslehre der Schrift. Doch hat sie allerdings ihr Charakteristisches. Das Charakteristische in Luthers Theologie liegt aber nicht nur im Styl und Methode, ihr Charakteristisches ist vielmehr die energische Fassung der Lehren der Schrift und ihres Kernpunktes:

a.) In der Christologie die Betonung der Gegenwart der Gottheit in der Menschheit, was von den Tübingern mißbraucht wurde zur Darstellung ihrer falschen Christologie;

b.) in der Lehre von der Schrift die energische Hervorhebung der Kraft derselben und des wirklichen Darreichens dieser Kraft durch die Schrift, sowie auch durch die Sakramente, womit er alle Schwarmgeisterei bekämpfte;

c.) in der Lehre von der Kirche das Klarstellen der Gleichheit aller Christen durch den Glauben an Christum, das geistliche Priestertum Gut aller Christen; die Ungleichheit in der Kirche ruht auf besonderen Geboten: Vater und Kinder, Obrigkeit und Untertan;

d.) in der Lehre vom Amt die Übertragung des Amts durch die Gemeinde, die Gleichheit aller Prediger;

e.) in der Lehre vom Antichrist die wahrhaft geistliche Fassung des Antichristen, der Papst der Antichrist, weil er durch seine Lehre von den Werken das Verdienst Christi aufhebt und Christum durch seine Anmaßung beiseite schiebt;

f.) in der Lehre von der Rechtfertigung die tiefinnerliche Fassung der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, des Geltens Christi für uns Sünder;

g.) in der Lehre von der Gnadenwahl die Fassung der Wahl als Ursache und dabei doch im Unterschied von Augustin und Calvin die Beziehung der Wahl auf Christum;

h.) die tiefe Auffassung des Christenlebens, sowohl nach der mystischen Seite hin, die Gläubigen aufs innigste mit Christo vereinigt, als in bezug auf die Vortrefflichkeit

des Lebens auch im niedrigsten Stande (bei Magd usw.), wenn nur der Glaube da ist. Er preist die Herrlichkeit der Werke des Christen,[2] sie sind köstlicher als alle katholischen hohen Werke. Das geringste Werklein des Christen ist geadelt durch den Glauben an Christum.

Luther ist daher so recht eigentlich der, von dem die lutherische Dogmatik, wenn er auch keine eigentliche Dogmatik verfaßt hat, bis auf diesen Tag gezehrt hat. Daher auch das Bestreben bei allen Neueren, sich Luther zum Gewährsmann zu machen. Luther hat der lutherischen Dogmatik ihren Gehalt gegeben und nicht etwa Melanchthon, obwohl dieser den Reigen der lutherischen Dogmatiker mit seinen 1521 herausgegebenen *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae* eröffnet. Diese sind im Anschluß an Melanchthons Vorlesungen über den Römerbrief entstanden und sollen mit zum Verständnis desselben dienen; so bleiben verschiedene Lehrstükke, die in den späteren Ausgaben der *Loci* sich finden, z. B. *de Deo, de trinitate,* hier in der ersten Bearbeitung unberücksichtigt. Dafür treten die Lehren von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium in den Vordergrund. Die gänzliche Unfreiheit des menschlichen Willens wird dargelegt, wie denn Melanchthon in dieser ersten Ausgabe seiner *Loci* noch auf dem Standpunkte Luthers steht, und Luthers Lob („das teure und edle Büchlein Philippi Melanchthonis, *Loci Communes* genannt, das je würdig ist, ewig zu bleiben"[3]) bezieht sich auf diese Ausgabe, und nicht auf die folgenden, die eigentlich ganz neue Bearbeitungen und Erweiterungen der ersten Auflage sind.

Ton, Haltung, Sprache ist in den weiteren Auflagen der *Loci* eine von der ersten gänzlich verschiedene, besonders was die Kräfte des Menschen und seinen „freien" Willen betrifft. Wie in der Ausgabe von 1535 das Lehrstück vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes aufgenommen ist, so werden auch drei *causae* der Bekehrung aufgezählt: *verbum, spiritus et voluntas,* und in der zwei Jahre nach Luthers Tode erschienenen Ausgabe

---

[2] Vgl. Luthers Vorrede zu Justi Menii Büchlein von der Wiedertäufer Lehre, Leipz. Ausg. XXII, Anhang, S. 101.

[3] Daß d. freie Wille nichts sei, L. A. XIX, S. 3.

finden sich die Worte: *Liberum arbitrium est facultas se applicandi ad gratiam.*[4]

Diese letzteren Ausgaben, in denen die Lehrstoffe nach *loci* eingeteilt sind, und die *Loci praecipui theologici* betitelt sind, haben schon ein viel festeres Gefüge als die erste Ausgabe, und hierauf haben die späteren Dogmatiker vielfach weiter gebaut und dieselben ausgestaltet.

B. Die beginnende Systematik.
(Chemnitz — Hutter.)

Melanchthons *Loci,* die in ihren drei verschiedenen Bearbeitungen zahlreiche Ausgaben erlebten und große Verbreitung fanden, dienten auf lange als Grundlage für die dogmatischen Vorlesungen und für viele dogmatischen Werke, sowohl solcher, die Melanchthons spätere synergistische Stellung teilten, als auch solcher, die den streng lutherischen Standpunkt einnahmen. Zu den ersteren gehören die *Loci theologici*[5] von Victorinus Strigel (geb. 1524 zu Kaufbeuren, Schwaben, † 1569 als Professor zu Heidelberg), der sich in materieller wie formeller Hinsicht an Melanchthon anschließt. Aber auch Martin Chemnitz,[6] der *alter Martinus,* der größte echt lutherische Theolog dieses Zeitalters und Mitverfasser der Konkordienformel, hat seinen Vorlesungen, obwohl er Melanchthons Stellung durchaus nicht teilte, die *Loci* desselben zugrunde gelegt. Sie wurden aber erst fünf Jahre nach seinem Tode von Polykarp Leyser herausgegeben unter dem Titel: *Loci theol. M. Chemnitii .... quibus et loci com. D. Ph. Melanchthonis perspicue explicantur etc.* Bei Chemnitz ist noch das Bewußtsein ganz lebendig, daß die Theologie eine Wissenschaft des Herzens und nicht nur des Kopfes sei. So sagt er:[7] *Semper cogitandum est, filium Dei non eam ob causam prodidisse ex arcana sede aeterni patris et revelasse doctrinam coelestem, ut seminaria spargeret disputationum, quibus ostendandi ingenii causa luderetur, sed potius, ut homines de vera Dei agnitione et omnibus iis, quae ad aeternam salutem consequendam necessaria sunt, erudirentur.* Solch ein Zeugnis zeigt

[4] *L. c. loc. IV, p. 25.*
[5] Herausgegeben 1581—84 von dem Philippisten Chr. Pezel.
[6] Wo keine biographischen Notizen angegeben, siehe § 2, Geschichte der Prolegomena.
[7] *Loci, hypom., IX, p. 17.*

zur Genüge, wie ungerecht die Anklagen derer sind, welche die dogmatischen Kämpfe des zweiten Reformationszeitalters, an denen Chemnitz recht eifrig teilnahm, nur dogmatische Klopffechtereien nennen, die aus bloßer Lust zu Wortgezänken entsprungen seien. In den *Loci*, wie besonders in seinen ganz selbständigen Werken: *Repetitio san. doct. de vera praesentia corp. e. sang. Dom. in coena, 1561; De duabus naturis in Christo, 1570; Examen Concilii Tridentini, 1565—73,* zeigt sich Chemnitz als ein Schrifttheologe von nicht geringer exegetischer Geschicklichkeit. Wo es nötig ist, befolgt er wohl den von ihm selbst aufgestellten Grundsatz: *Non enim tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia (sc. Script. sac.).* Wie sich aus den lose aneinander gereihten *Loci* die Systematik langsam herauszubilden beginnt, zeigt sich in den drei Schemata für die Dogmatik, die Chemnitz seinen *Loci* voraufgehen läßt: Schema I: Gegenstand der Theologie ist die Erkenntnis Gottes, a) wie sie sich in seinem Wesen, b) wie sie sich in seinem in seinen Werken offenbarten Willen zeigt; Schema II: Die Theologie hat darzustellen nach der Schrift 1.) Gott, wie er an sich ist und wie er gegen den Menschen sich verhält, 2) den Menschen, wie er an sich ist (vor und nach dem Fall, vor und nach der Wiedergeburt) und wie er sich nach der Bekehrung gegen Gott, sich selbst und den Nächsten verhält; Schema III teilt den dogmatischen Stoff in die Lehre von Gott und seinen Werken a) *ad intra,* b) *ad extra.*

Einfach in seiner Art ist das in katechetischer Form gestellte *Compendium theologiae* (1575) von dem Tübinger Jakob Heerbrand, das gar ins Griechische übersetzt wurde und in Württemberg großes Ansehen genoß. So einfach es ist, so zeigt es doch schon die Spuren und Anfänge des in der kommenden Periode ausgearbeiteten dogmatischen und systematischen Aufbaus. Ähnlich in ihrer Art, aber nicht so lebendig, sind die *Loci theologici* (1600) von Matthias Hafenreffer, der wie Heerbrand Kanzler in Tübingen war. Sein Werk ist ein Jahrhundert hindurch viel gebraucht worden. Es bringt die Lehrweise der Tübinger in der Christologie, doch in etwas verhüllter Weise.

Als weitere Dogmatiker dieser Periode wären zu nennen: Tilemann Heßhusen (geb. 1527 zu Nieder-Wesel, † zu Helmstädt 1588) mit seinem *Examen theologicum,* 1569; Ni-

kolaus Selnekker (geb. 1530 zu Hersbruck bei Nürnberg, † 1592 zu Leipzig), dessen *Institutio religionis christianae* (1573) noch philippistisch gerichtet ist, während sein 1582 erschienenes *Examen ordinandorum* den Philippismus verwirft und den streng lutherischen Standpunkt einnimmt; Lukas Osiander (Sohn des Andr. Osiander, geb. 1534, † 1604), *Institutio christianae religionis* (1576), und Aegidius Hunnius (geb. 1550 zu Winnenden (Württemberg), † zu Wittenberg, 1603), unter dessen zahlreichen Einzelschriften sein *Tractatus de providentia et de praedestinatione* (1595) und noch mehr seine *Libelli IV de persona Christi* (1585) dogmatisch bedeutsam geworden sind.

Den Übergang zur nächsten Gruppe von Dogmatikern, den strengeren Systematikern, bildet gewissermaßen Leonhard Hutter (Hütter), den viele schon zu den strengeren Systematikern selbst rechnen. Doch ist bei ihm der Gebrauch scholastischer Kunstausdrücke noch sehr mäßig, auch befolgt er in seinem *Compendium locorum theologicorum,* 1610, und den darauf gegründeten, erst 1619, drei Jahre nach seinem Tode herausgegebenen *Loci communes theologici* noch die alte Methode Melanchthons und Heerbrands, obwohl ihm, wie er in der *Praefatio* zu seinem Kompendium ausführt, die Forderung anderer, strengerer Methoden wohl bekannt war.

Hutter, der *Lutherus redonatus,* einer der Hauptverteidiger der Konkordienformel, namentlich in seiner *Concordia concors* vom Jahre 1614 (vor allem gegen Rudolf Hospinians († in Zürich 1626) *Concordia discors, 1607),* wollte in seinem auf Befehl des Kurfürsten Christian II herausgegebenen (was ihm Gaß in seiner Geschichte der Dogmatik schier als Unrecht, wenigstens als Zeichen dogmatischer Verknöcherung anzurechnen scheint) Kompendium der Jugend auf den Gymnasien eine leicht einzuprägende Lehrgrundlage an die Hand geben. Wie Heerbrands und Hafenreffers Kompendien hat es katechetische Form; die Antworten (wo es geht in Worten Luthers und der Bekenntnisschriften) sind in drei Klassen eingeteilt, diejenigen ohne nähere Bezeichnung für die sogenannten *incipientes,* die mit dem Kreuz (†) für die *proficientes,* und endlich die mit dem Stern (*) für die *adulti.* Was das Kompendium für die Fürstenschulen war, in denen es lange Zeit hindurch gebraucht wurde, das sollten die

Loci theologici, in denen der theologische Stoff gebracht wird, für die Studenten auf den Universitäten sein, und sie blieben auch auf lange das beliebteste Handbuch der Studenten der Theologie. — Daß ein Mann von solch strenger Rechtgläubigkeit wie Hutter, der durch die aus den Bekenntnisschriften usw. gegebenen Antworten in seinem Kompendium ein „fertiges" Dogma lehrt und neuen Phrasen abhold ist *(qui fingit nova verba, simul nova dogmata fingit),* den Modernen wenig genehm ist, liegt klar auf der Hand. Einen Mann, dem die Schrift wirklich und wahrhaftig Gottes Wort ist, das da stehen muß, den vermögen sie einfach nicht zu verstehen und können ihn daher nur bekritteln.

C. Der Gipfelpunkt der lutherischen Systematik.
(Gerhard — Hollaz.)

Während bei den Dogmatikern der vorigen Periode die Systematik noch unausgebildet war und sie in ihren Werken der sogenannten synthetischen Methode folgten, finden wir bei den nun folgenden Dogmatikern fast allgemein die analytische Methode, deren Begründer der Helmstädter Theologe Georg Calixt († 1656) ist. Dieser führte seine neue Methode durch sein dogmatisches Werk, das sonst nicht bedeutend ist, *Epitome theologiae* (1619), ein. Über den Unterschied beider Methoden handelt § 9, doch mag hier erwähnt werden, daß neben systematischen Vorteilen die analytische Methode doch manche Nachteile in anderer Hinsicht hat, so z. B. die Stellung des Glaubens unter die *media salutis.* Auch hat sie mit beigetragen, daß das System selbst zu einem Faktor wurde und mit der Zeit auf den Stoff Einfluß ausübte.

Das dogmatische Verfahren in diesem Zeitpunkt ist ein viel strengeres als zuvor. Viele Termini, Unterscheidungen usw. werden aufgenommen und die Lehrstücke in gewisser Ordnung abgehandelt, was den dogmatischen Werken dieser Zeit etwas Starres gibt, doch hat diese Art des Dogmatisierens gewiß dazu beigetragen, den lutherischen Lehrschatz fein säuberlich klarzustellen; und die so viel gescholtenen, verdächtigten und verachteten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben sich ein großes Verdienst um die Kirche erworben, wenn auch nicht zu leugnen ist,

daß ihre Systeme manche Übelstände haben und die Systematik mit der Zeit zu manchen bedenklichen Aufstellungen führte.

Man nennt daher diese Periode oft die scholastische. Wenn damit der kunstmäßige, systematische Aufbau und die Einführung logischer und philosophischer Begriffe und Formen gemeint ist, so hat der Name seine Berechtigung, denn die Scholastiker des Mittelalters waren darin Meister, und die lutherischen Dogmatiker von Hutter ab, den wir als Übergang zu dieser Periode bezeichneten, sind ihnen darin mit Erfolg nachgegangen. Versteht man aber mehr darunter, so werden die alten lutherischen Dogmatiker mit Unrecht neue Scholastiker genannt. Die Scholastiker des Mittelalters verstanden vielfach das Wesen der Theologie nicht, wenigstens hatten sie den Mittelpunkt der Dogmatik, die Rechtfertigung des gläubigen Sünders allein aus Gnaden um Christi willen, nicht erkannt, und verloren sich infolge dessen vielfach in dogmatische Spitzfindigkeiten und leeren Formelkram. Das trifft aber auf die Dogmatiker dieses Zeitraums nicht zu; das Materialprinzip haben sie rein und klar und bleiben sich auch stets der Bedeutung der Theologie bewußt. Bei ihren Systemen ist es ihnen nicht wie bei den Neueren um das System selbst zu tun. Wir hören nicht von ihnen, daß das, was nicht ins System paßt, selbst wenn es in der Schrift gegeben wäre, als heterogenes Element auszuscheiden sei. Das System soll nur dienen, allen Lehrgehalt der Schrift scharf und klar herauszustellen. Nicht Systeme bauen, nicht wissenschaftliche Erkenntnis ist das Ziel ihrer dogmatischen Arbeit, das zeigt schon das Interesse, das sie an dem *finis theologiae* nehmen. Der Zweck der Theologie ist ihnen insgemein vor allem die Ehre Gottes und damit verbunden die Seligkeit des Menschen. Damit zeigen sie wahrlich an, daß sie auf die Systematik selbst nicht den Wert wie die Neueren legen. Wir hören sie des öfteren daher auch fragen, ob die Kirche eine dogmatische, überhaupt theologische Wissenschaft haben müsse. Die Antworten lauten etwas verschieden, doch bringt z. B. Quenstedt, der die Frage bejaht,[8] nun den Erweis, daß Theologie im Sinne rechtschaffener Heilserkenntnis nötig sei, während Gottfried Hoffmann[9] geradeheraus erklärt, daß eine Theologie, in der Form von *loci com-*

---

[8] *Theol. did. pol., pars I, cap. I, sect. II, qu. II, thes., p. 14.*
[9] *Synopsis theologiae p. 6.*

munes oder *per compendia et systemata* abgehandelt, nicht unbedingt notwendig, wenn auch für die Kirche sehr nützlich sei.

Auch gegen den Vorwurf, daß sie zu viel polemisieren, muß man die alten Dogmatiker in Schutz nehmen. Muß doch auch Luthardt, der unter andern diesen Vorwurf erhebt,[10] sogleich zugeben, daß sie reichlich durch die Synergisten, Kryptokalvinisten und Synkretisten im eigenen Lager, wie durch äußere Angriffe dazu genötigt wurden. Bei diesen Theologen war das Bewußtsein noch wach, daß sie Wächter Zions seien, daß sie über den anvertrauten Lehrschatz zu wachen hätten. Ist es da unfromm, daß sie eifrig auf der Umschau nach solchen waren, die die reine Lehre verderben wollten, und daß sie gerade da ihres Amts walten, wo sich die ersten, leisen Regungen der Irrlehre zeigen? Denn nicht die grobe Irrlehre tut am meisten Schaden, sondern da ist die größte Gefahr, wo der Irrtum unter dem Scheine reiner Lehre auftritt. Darum polemisieren sie so viel. so schroff und ohne Schonung gegen die Irrlehrenden im eigenen Lager. Freilich davon versteht die neuere Theologie nichts mehr. Was hätte die noch zu bewachen? Sie hat ja schier alles aufgegeben, vom alten Lehrschatz sind nur noch Trümmer vorhanden, und die werden wenig geachtet. Wozu sollte sie darum viel Polemik treiben? Und doch fehlt es ihr wahrlich nicht daran. Aber ihre Polemik richtet sich nicht wie bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts gegen die, welche die in der Schrift von Gott dargebotene Lehre zu verderben suchen, sondern meist gegen die, welche ihre eigenen Aufstellungen, zumal ihre systematische Arbeit nicht zu würdigen scheinen, z. B. Frank.[11]

Weit an Bedeutung übertrifft Johann Gerhard seinen Lehrer L. Hutter, obwohl auch er noch wie dieser in seinen *Loci* die alte synthetische Methode verfolgt. Die Anordnung der 32 *Loci* bei ihm (bei Hutter 34 *Loci*) ist schon in manchen Punkten besser als bei seinem Lehrer, auch fehlen die mehr ethischen *Loci*, doch ist die Systematik bei ihm noch nicht so ausgebildet wie bei den ihm folgenden Dogmatikern. Seine *Loci theologici*,[12] die er schon 1610 begann, wurden erst 1622 in Jena vollendet.

---

[10] Kompendium der Dogmatik, S. 48.

[11] System der christl. Gewißheit. 2. Aufl. B. I, S. 115.

[12] Beste Ausgabe von Gerhards *Loci* ist die von J. C. Cotta, Tübingen 1762, die in *tom. I* die erste Bearbeitung und *tom. II ff.* die zweite erweiterte Ausarbeitung enthält.

In diesem Werk ist die lutherische Dogmatik nach ihrer ganzen bisherigen Entwicklung mit viel Gelehrsamkeit, der größten Gründlichkeit und Klarheit zusammengefaßt. Die einzelnen *Loci* sind, was Exegese, Dogmengeschichte, Symbolik, Polemik usw. betrifft, aufs sorgfältigste ausgeführt, indem die Lehrstücke nach Inhalt, Form, Ursache und Effekt behandelt sind. An der Spitze des Werkes steht eine Abhandlung über die Heilige Schrift, dem *unicum principium cognoscendi* der Dogmatik, und deren Inspiration, etwas, was den Neueren, die Gerhard gerne gegen seine Nachfolger ausspielen möchten, nicht sehr angenehm ist. In diesem Lokus über die Schrift bringt Gerhard als erster die Abhandlung über die Eigenschaften der Heiligen Schrift, die von da an mit zum festen Bestand der Dogmatiken gehört. — Als weiteres Werk Gerhards wäre noch zu nennen seine *Confessio catholica (1633)*, die eine verbesserte Wiederholung von Flacius' *Catalogus testium veritatis* sind.

Von den Zeitgenossen Gerhards wären hier zu nennen Balthasar Mentzer (geb. 1565 zu Allendorf, 1605—1625 Professor in Gießen, † 1627) und sein Schwiegersohn Justus Feurborn (geb. 1587 zu Herford, Professor in Gießen und Marburg, † 1656), die beide an dem kenotischen Streit zwischen den Tübingern und Gießenern sehr regen Anteil nahmen. Von Feurborn ist zuerst der Artikel *de unione mystica* als besonderes Lehrstück in die Dogmatik eingeführt worden, denn was die Dogmatiker in diesem Lehrstück bringen, ist längst zuvor in der Kirche auch von Luther gelehrt worden.[18] Weiter erwähnen wir hier Balthasar Meisner, *(Philosophia sobria, 1611, Anthropologia sacra 1612)* und den dänischen Theologen Jasper Brochmand, den bedeutendsten Vertreter der lutherischen Orthodoxie in der dänisch-norwegischen Kirche. Sein Hauptwerk, *Systema universae theologiae didacticae, polemicae, moralis* (1633), ist zwar weniger bedeutend an Umfang und dogmatischer Schärfe, doch immerhin ein recht gelehrtes Werk mit vielem biblischen Gehalt. Er verbindet mit der Darlegung der Lehrstücke vielfach, wie ja der Titel des Werkes anzeigt, moralische und kasuistische Bemerkungen. Im Lehrstück von der *communicatio idiomatum* zählt Brochmand im Unterschied von

---

[18] Vgl. § 59, B. III, S. 412 ff.

der überwiegenden Zahl der Dogmatiker vier Arten der Mitteilung auf.

Eine bessere Anordnung der Dogmen, als wie sie in den voraufgegangenen *Loci* gegeben war, erstrebte Nicolaus Hunnius, der Sohn des Aegidius Hunnius. In seiner in der deutschen Sprache verfaßten Glaubenslehre, *Epitome credendorum* oder kurzer Inhalt dessen, was ein Christ von göttlichen und geistlichen Dingen zu wissen und zu gläuben bedürftig, 1625, die vielfach, auch ins Lateinische, übersetzt wurde, sind die Lehren wohl angeordnet. Hunnius hat als erster die Theorie von den Fundamental- und Nichtfundamentalartikeln aufgestellt und zwar in seiner *Diaskepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinistae s. Reformatae,* 1626. In diesem Stück ist man ihm gefolgt, wenn auch mit Veränderung des Umfanges der Fundamentalartikel.

Begründer, wie schon gesagt, der strengeren Systematik durch die analytische Methode ist Calixt. Obwohl dieser zu seiner Zeit ein Vertreter der Union war und sich das zur Aufgabe gemacht hatte, die Kirchen auf Grund der drei ökumenischen Symbole zu vereinigen, und infolge dessen die Lehrunterschiede zwischen der lutherischen und reformierten Kirche recht gering anschlug, und obwohl die genuinen, lutherischen Dogmatiker, Calov besonders, seine Richtung, den sogenannten Synkretismus, entschieden bekämpften (was ohne Frage dazu beigetragen hat, daß die modernen Theologen den alten lutherischen Dogmatikern so gram sind) und durchaus nichts davon wissen wollten, so fand dennoch seine neue Methode bei ihnen Anklang. Ihr folgten mit mancherlei Abänderungen König, sowie die bedeutendsten Dogmatiker der Folgezeit.

Streng systematisch analytisch verfährt J. Friedrich König in seiner *Theologia positiva acroamatica, 1664.* Die Anordnung bei ihm, die wir als Beispiel dieser Methode angeben, ist folgende: *I. Prolegomena, II. Systema: 1. Finis: finis objectivus (Deus), finis subjectivus (homo), finis formalis (fruitio Dei); 2. Subjectum: de lapsus termino a quo (imago Dei) ad quem (peccatum), de residuo post lapsum (liberum arbitrium); 3.* a. *Principia salutis,* α. *benignissima Patris voluntas,* β. *fraterna Christi redemptio;* γ. *gratia Spiritus Sancti sanctificatrix;* b. *Media salutis,* α. *proprie ita dicta, tum exhibitiva*

(verbum et sacramentum), tum ληπτικόν *(fides), β. late dicta (res novissimae).* Königs Kompendium ist klar und prägnant, ein Umstand, der diesem etwas trockenem Werke Anerkennung verschafft hat, so daß es viel als Leitfaden bei den Vorlesungen über Dogmatik diente. Es bildet auch die Grundlage zu dem wohl am weitesten verbreiteten dogmatischen Werke dieser Periode, der *Theologia didactico-polemica s. systema theologiae, 1685,* von Andreas Quenstedt. Mit großem Fleiß und viel Feinheit hat Quenstedt nach genauem Schema die einzelnen Lehrstücke bis ins kleinste hinein ausgearbeitet und gibt so eine treue Darstellung und Übersicht der lutherischen Lehre bis auf Calov, aber sein Werk zeigt wenig Tiefe und Selbständigkeit des Geistes, sondern mehr den Fleiß eines Sammlers. Tholuck[14] nennt ihn daher den „Buchhalter und Schriftführer" der orthodoxen Theologen.

Der bedeutendste Theologe unter denen, die die Methode des Calixt anwenden, ist unstreitig Abraham Calov. Leiblich rüstig bis ins hohe Alter hinein und vom reichlichen Hauskreuz nicht gelähmt, ist er bis an sein Ende einer der treusten, eifrigsten und kräftigsten Verfechter strengen Luthertums geblieben. Dieser sein redlicher polemischer Eifer wird ihm vielfach vorgeworfen. Nach dem Urteil der Neueren ist er ein Mann, der wie ein Wachthund beständig vor dem Hause seines Herrn steht und bissig alle anbellt, die auch nur am Zaun etwas abbrechen wollen. So ein Mann gefällt solchen Theologen natürlich nicht, die schier alles, selbst die Kernlehren, preiszugeben willens sind. Zu Calovs Zeit, gerade wie heute, fing man an, unter korrekt klingender Phrase so leise und stille am Zaun der reinen Lehre abzubrechen, da konnte er als treuer Wächter nicht schweigen und muß es sich daher gefallen lassen, daß man ihn heute viel schmäht. Vielfach, sogar mit ehrenrührigen Worten,[15] wirft man ihm seine sechste Ehe im hohen Alter vor, während man doch auf der andern Seite das wirklich unsittliche, jahrelange Verhältnis Schleiermachers, dem die Neueren alle huldigen, gar nicht, oder wenigstens äußerst schonend[16] berührt. *Sine ira et studio* ist das gewiß nicht gehandelt.

---

[14] Geist der Wittenberger Theologen, S. 214.
[15] Real-Encykl., Ausg. I, B. II, S. 507.
[16] Real-Encykl. I. Ausg. B. XIII, S. 743.

Gaß[17] erklärt von Calov: „Den treuen Wahrheitssinn und den durchklingenden Ton herzlicher Frömmigkeit, der uns an Gerhard wohltat, suchen wir freilich bei Calov vergebens." Doch man lese Calovs *Epistola dedicatoria (p. 2.)* zu seinem Kommentar zur Augsburgischen Konfession und seine *Praefatio ad lectorem* in seinem *Systema.* Die zeugen gewiß von Herz und Gemüt, wie auch von Frömmigkeit. Gleich, z. B. nach der Stelle, die Gaß aus der *Praefatio* anführt, sagt Calov in bezug auf die vor seinem Werke erschienenen Dogmatiken: *Quorum operas sanctissimas, qui despicit, vel exigui pretii aestimat, cum profecto aut valde in Theologia rudem, aut admodum ingratum erga Deum tantorum donorum autorem optimum maximum, omnium recte sentientium judicio, esse oportet.* Das ist doch wohl frommer Sinn. Das ist gewiß anders als heute, wo man in den Vorreden den Autoren und nicht Gott die Komplimente macht. Man lese auch Calovs zehn Seiten lange Abhandlung über den *Usus scripturae sacrae,*[18] die wahrlich nicht unfromm klingt, z. B.: *Meditatióne opus est verbi Dei, ut nempe partem optimam cum Maria eligentes unum illud necessarium Christum in Scriptura loquentem audiamus.*

Calov war äußerst tätig als Schriftsteller. Seine Werke sind nicht allein dogmatischer Natur, sondern umfassen alle Gebiete der Theologie; zu nennen wäre besonders seine *Biblia illustrata (1676),* die den *Annotationes* von Grotius entgegengestellt ist. Sein bedeutendstes Werk aber ist sein *Systema locorum theologicorum,* 1655—77, in zwölf Bänden, wovon die *Theologia positiva,* 1682, ein späterer Auszug ist. Calovs System tritt an Umfang und Gründlichkeit den *Loci* Gerhards fast ebenbürtig zur Seite, an Richtigkeit und Klarheit steht es ihnen gleich, an systematischer Form und Darstellung übertrifft es dieselben. Obgleich Calov dem überlieferten Kirchenglauben überall aufs treuste folgt, so hat er doch dabei noch den Vorzug, daß sich in seinem ganzen Werke eine große Selbständigkeit des theologischen Denkens in der Durcharbeitung der einzelnen Glaubenslehren zeigt. Dabei kommt die Schrift zur vollen Geltung und ist nicht etwa durch das System beeinträchtigt. Darauf weist

[17] Geschichte der protest. Dogmatik, B. I, S. 234.
[18] *Systema, Tom. I, p. 517—528.*

schon Buddeus[19] besonders hin: *Laudandum in eo (Calovio) maximopere, quod scripturae cumprimis habuerit rationem, et in ejus testimoniis, quae magno numero adducit, omne causae praesidium collocaverit, quamvis nec patrum negligat consensum . . . . . Calovius equidem sequitur methodum causalem, Aristotelico-scholasticam, jam tum receptam; ad reliqua tamen theologiae scholasticae vitia non adeo propensus est, quin potius scripturae ubique, quod jam antea in eo laudavimus, urget auctoritatem.*

Viel mehr Lob von den Neueren als Calov empfängt aber sein Zeitgenosse Joh. Musäus, dessen *Introductio in theologiam,* die nur zwei Jahre vor seinem Tode (1679) erschien, den Anfang zu einem größeren dogmatischen Werke bilden sollte. Man lobt an ihm „den Geist der Weite und der Milde".[20] Musäus neigt eben, und das gefällt den Neueren, und darum ist er ihr Mann, mehr nach der Theologie eines Calixt hin und will sich nicht so streng gegen alles Außerlutherische abschließen wie Calov und die andern orthodoxen Theologen. Wenn Gaß[21] von Musäus anerkennend bemerkt, welchen Fleiß Musäus in der Widerlegung des Papismus hatte, und daß Calov hier viel weniger sich bemühte, so tritt hier wieder die häufige Tatsache klar hervor, daß Leute, die selbst unlutherische Wege gehen (wie Musäus), sich gerade in der Polemik gegen Rom als die echt evangelischen, biblischen Männer beweisen wollen. Calov aber hat der Kirche viel größeren Dienst geleistet, indem er gerade gegen die falschen Bahnen des Musäus auftrat, den Gaß[22] in seinem unlutherischen Wesen malt und deswegen rühmt. Die Theologie von Musäus, die „veredelte" (Gaß) und „gemilderte" (Luthardt) Orthodoxie, die er nicht mehr selber hat darlegen können, hat sein Schwiegersohn und Schüler J. Wilhelm Baier in seinem *Compendium theologiae positivae* (1686) niedergelegt. Dasselbe ist viel gebraucht und oft herausgegeben worden. Dr. Walther hat es bei seinen dogmatischen Vorlesungen benützt und,

---

19 *Isagoge Hist.-Theol. p. 397.*
20 Luthardt, Komp. S. 53.
21 A. a. O., S. 345.
22 A. a. O., S. 344 f.

mit zahlreichen Zitaten aus andern orthodoxen Dogmatikern usw. vermehrt, herausgegeben (St. Louis 1879 u. öft.).

Von den übrigen Dogmatikern dieses Zeitraumes wären zu nennen Johann Hülsemann, einer der eifrigsten Gegner des Calixt, dessen *Breviarium theologiae* (1640), das er selbst später erweiterte *(Extensio breviarii theol. 1645)*, in hartem Latein und reich an mittelalterlichen scholastischen Termini verfaßt ist; Ph. H. Friedlieb, der sich in seinem katechetischen Werke, *Medullae theologiae* (1645) mehr an Gerhard anschließt; Konrad Dannhauer, dessen *Hodosophia christiana* (1649) eine in eine Allegorie eingekleidete Darstellung der Dogmatik nach analytischer Methode darbietet (Der Mensch ein Wanderer, das Leben der Weg, die Schrift das Licht, die Kirche der Leuchter, Gott das Ziel, die Heimat der Himmel.); Hieronymus Kromayer (geb. 1610 zu Zeitz, Prof. in Leipzig, † 1670), der in seiner *Theologia positiva polemica* (1667), wie schon auf dem Titelblatt bemerkt ist, von einer Darlegung der Fundamentalartikel ausgeht; der Polemiker Friedemann Bechmann (geb. 1628 zu Elleben in Thüringen, Prof. zu Jena, † 1703), *Theologia polemica* (1698); Joh. Ad. Schertzer, der in noch kürzerer Form, als in den Kompendien geschah, die Theologie in einer langen Periode in seinem *Breviculus theologicus unica positione generali systema theol. exhibens (1678)* darzustellen suchte, das er dann in seinem *Systema theologiae (1680)* nach der Definitionsmethode erweitert.

Der Zeit nach gehören G. Hoffmann und D. Hollaz schon in die Pietistenzeit, aber ihre Werke gehören in diese Periode. David Hollaz gilt als der letzte genuine lutherische Dogmatiker. Sein *Examen theologicum acroamaticum 1707* zeichnet sich durch nichts besonders aus, gibt aber in kurzen und gut gestellten Definitionen das Ergebnis dessen, was bis zu seiner Zeit die lutherische Dogmatik geliefert hat. Ein sehr brauchbares Werk ist das des wenig bekannten Gottfried Hoffmann (geb. zu Stuttgart, Prof. in Tübingen, † 1727), *Synopsis theologiae purioris dogmaticae* (Tübingen 1730), aus dem im Laufe der dogmatischen Darstellung häufig zitiert wird. Es sei hier auch noch genannt, weil sie hierzulande viel benutzt wurde, die in deutscher Sprache verabfaßte ev.-luth. Dogmatik von Christian Löber (geb. 1683, Generalsuperintendent zu

Altenburg, † 1747). Sie erschien 1711 unter dem Titel: „Die Lehre der Wahrheit zur Gottseligkeit, d. i. *Theologia positiva*, deutsch."

D. Der Niedergang der lutherischen Dogmatik.

(Orthodoxisten und Pietisten.)

Schon zu Ende des 17. und dann besonders im 18. Jahrhundert macht sich ein Umschwung in der lutherischen Dogmatik bemerkbar, und zwar ist es ein Rückgang nach allen Seiten hin. Allmählich wird die alte lutherische Dogmatik nach Form und nach Inhalt aufgegeben. Zuerst finden wir ein langsames Erstarren der Orthodoxie zum Orthodoxismus. Das alte Lehrgebäude wird zwar noch vorgetragen, aber man fühlt, ein anderer Geist herrscht darin; da ist nicht mehr der glaubensfrohe Geist, dem alle überkommenen Lehren als geistiges Besitztum lieb und wert sind. Vieles wird nur noch festgehalten, weil es nun einmal zum überlieferten Lehrstoff gehört. Solche Stoffe werden sodann als etwas Veraltetes in geschichtlichen Ausführungen und Berichten vorgetragen. Und je mehr der Geist der Zeit sich von der alten Kirchenlehre entfremdet, je mehr wird die ganze Dogmatik in solchem geschichtlichen, historisierenden Berichterstatterton als etwas Fremdes, von der eigenen Überzeugung Verschiedenes vorgetragen. Daher denn Dogmatiker dieser Art vielfach als die historisierenden Dogmatiker bezeichnet werden. Sein redliches Teil an diesem Niedergang hat der von Spener und Franke ins Leben gerufene Pietismus beigetragen, wie denn besonders die späteren pietistischen Dogmatiker ihre Entfremdung von der alten lutherischen Lehre durch Aufgabe so manchen Lehrstückes bekunden.

Zu den Theologen, die oft noch im Gegensatz zum Pietismus, den sie wie Deutschmann,[23] Mayer († 1712), Schelwig († 1715), Cyprian († 1745) und die Carpzows stark bekämpften, als Orthodoxe bezeichnet werden, aber doch schon anfangen, sich von der alten Dogmatik zu entfremden, gehören Fecht, Hebenstreit und Löscher. Johann Fecht, ein erkenntnisrei-

---

[23] Johann Deutschmann, geb. 1625 zu Jüterbogk, Prof. in Wittenberg, Calovs Schwiegersohn, † 1712, hat eine Dogmatik Adams erscheinen lassen: *Antiquissima theologia positiva primi theologi Adami (1709).*

cher Theologe, hat neben zahlreichen Spezialschriften, z. B. *De statu damnatorum, Rostock, 1680,* die meist nur von zeitweiliger Bedeutung sind, auch seine *Lectiones theologiae (1722)* und ein *Compendium universam theologiam theticam et polemicam complectens (1739)* herausgegeben, die noch längere Zeit nach seinem Tode viel gelesen wurden. Joh. Paul Hebenstreit (geb. 1664, Prof. in Jena, † 1718) trägt zwar in seinem *Systema theologiae* (1707—1717), das sich an Baiers Kompendium anschließt, die orthodoxe Lehre vor, hatte aber sittlich einen üblen Ruf (*„professor moralium* ohne Moral"). Ein anderer Mann aber war Valentin Löscher, zuletzt Professor in Wittenberg, der letzte der noch orthodox zu nennenden Theologen. Tholuck gibt ihm das Zeugnis, daß er ein ebenso gelehrter wie gläubiger Mann gewesen sei. Er ist der würdigste und tüchtigste unter den Gegnern des Pietismus. Ein dogmatisches Werk hat er nicht verfaßt, aber zu erwähnen ist sein heute noch wertvolles Werk, *Timotheus Verinus (1711 u. 1718),* in dem er die Merkmale des Pietismus, die er in dreizehn Punkte zusammenfaßt, aufzählt, z. B. frommscheinender Indifferentismus, Geringschätzung der Gnadenmittel, Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung usw.

Ein Hauptvertreter der historisierenden Dogmatiker ist Franz Buddeus. Sein dogmatisches Werk sind seine *Institutiones theologiae dogmaticae (1723),* neben dem seine heute noch wertvolle *Isagoge historico-theologica (1727)* zu nennen ist. Um Buddeus zu charakterisieren, mag eine Parallele zwischen ihm und Hollaz, dem letzten genuinen lutherischen Dogmatiker dienen. Beide leben in der Zeit des Pietismus und sind von ihm beeinflußt. Hollaz wie auch Buddeus suchten Verständigung zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus, aber während Hollaz auf seiten der Orthodoxen steht, steht Buddeus auf seiten der Pietisten, und während Hollaz noch einmal für die alte Orthodoxie das Wort erhebt, hilft Buddeus mit, den Weg für die Aufklärung zu bahnen.

Der historisierenden Richtung gehören ferner an Pfaff, J. G. und Ch. W. Walch, Weismann, Mosheim und Burg. Christoph Matth. Pfaff (geb. zu Stuttgart 1686, Prof. in Tübingen, † 1760), der Mitverfasser des bekannten Pfaffschen Bibelwerkes (1730) und Unionist, steht der alten Dogmatik

schon noch fremder gegenüber als Buddeus, wie das sein dogmatisches Hauptwerk *Institutiones theol. dogmat. et. moralis (1720)* zeigt. Ähnlich steht J. G. Walch (geb. 1693 zu Meiningen, Prof. in Jena, † 1775), der durch seine Ausgabe von Luthers Werken allbekannt ist, in seinem an seines Schwiegervaters Buddeus *Institutiones* sich anschließenden *Compendium inst. dog. brev. observat. illustratum (1748)*, und sein Sohn Ch. W. Walch (geb. 1726 in Jena, Prof. daselbst u. in Göttingen, † 1784). Des jüngeren Walch *Breviarium theol. dogmat. (1755)* ist ein wenig bedeutendes Werk, ohne alle Tiefe. Bedeutender und gründlicher sind die *Institutiones theol. exegetico-dogmaticae (1739)* von Christian Weismann. Wie der Titel anzeigt, legt er starken Nachdruck auf die exegetische Behandlung der Schriftstellen, die er am Anfang eines jeden Lehrstückes eingehend bespricht. Daran schließt er dann ein *summarium* und beendigt den Lokus mit *porismata practica* und einer Reihe von Aphorismen. Wir sehen, daß hier die alte dogmatische Form gänzlich aufgegeben ist, aber nicht nur die Form, sondern mit ihr auch die Sache selbst. Weismann steht der alten Dogmatik schon weit fremder gegenüber als Buddeus. Ähnlich wie Weismann verfährt Johann F. Burg (Breslau † 1766) in seinen *Institutiones theol. theticae (1746)*. Der Historiker Lorenz v. Mosheim, dessen *Elementa theol. dogmaticae* nach seinem Tode im Jahre 1758 herausgegeben wurden, bezeichnet einen weiteren Schritt auf der Bahn von der Orthodoxie zur Aufklärung. Er ist schon bewußtermaßen nicht mehr orthodox.

Der Pietismus mit seiner Voranstellung des Lebens vor die Lehre hat so recht den Niedergang der lutherischen Dogmatik herbeigeführt. Ohne daß er darauf ausgegangen wäre, hat schon Philipp Jakob Spener, der Vater des Pietismus (geb. 1635 zu Rappoltsweiler, † 1705), den Anfang damit gemacht, das alte orthodoxe Lehrgebäude abzutragen, indem er das Vertrauen in dasselbe erschütterte, womit sich dann auch bei ihm eine Milde gegen Heterodoxie paarte. Weder Spener noch Franke haben dogmatische Werke herausgegeben.

Die dogmatischen Leistungen der Pietisten sind begreiflicherweise unbedeutend. Der bedeutendste unter den pietistischen Dogmatikern ist Joachim Lange. Schon der Titel seines Werkes, *Oeconomia salutis evangelica* (1728) charakterisiert sei-

nen Standpunkt. Nicht auf die Lehre kommt es bei ihm an, sondern nur auf die Darstellung der Heilsordnung, und was an Lehre auf diese nicht direkt Bezug hat, hat für ihn kein besonderes Interesse.

Von den andern pietistischen Dogmatikern wären noch zu nennen Joachim Breithaupt (geb. 1658 zu Nordheim, † 1732, *Institutiones theol. 1694*), Paul Anton (geb. 1661 zu Hirschberg, † 1730, *Collegium antitheticum universale 1718*), Joh. Anast. Freylinghausen (geb. 1670 zu Sandersheim, † 1739, „Grundlegung der Theologie" 1704) und Joh. Jak. Rambach (geb. 1693 zu Halle, Prof. in Gießen, † 1735, „Schriftmäßige Erläuterung der Grundlegung der Theol. Freylinghausens", nach seinem Tode herausgegeben, 1738).

An den Pietismus schließt sich ein Kreis von Theologen, die zumeist von Bengel beeinflußt sind und durch ihn, dessen *Gnomon novi testamenti (1742)* von bleibendem Wert ist, zur Schrift und dem Schriftstudium zurückgeführt wurden. Der Dogmatiker dieser sogenannten biblischen Richtung ist Magnus F. Roos. Seine „Christliche Glaubenslehre, nach der Heil. Schrift verfertigt" (1785) ist noch 1845 von Beck neu herausgegeben worden. Wie die andern Theologen dieser Richtung ist auch er dem Chiliasmus zugetan.

E. Aufhören der Entwicklung der lutherischen Dogmatik.

(Wolffianismus — Aufklärung — Rationalismus.)

Der Niedergang und das schließliche Aufhören der Entwicklung der lutherischen Dogmatik geht Hand in Hand mit der zunehmenden Würdigung der Philosophie. Luthers Mahnung: „Man soll die Philosophiam mit der Theologie nicht vermengen,"[24] wurde mit der Zeit immer weniger beachtet. Es blieb nicht bei dem nur formalen Gebrauch der Philosophie, wie wir ihn zur Zeit der Orthodoxie finden, sondern die Philosophie wird aus der geduldeten Dienerin nach und nach zur alleinherrschenden Herrin. Es war die Philosophie Wolffs, die in der Dogmatik nun Eingang fand.

Eine neue Periode der Philosophie hatte mit Cartesius (Rene Descartes, † 1650) eingesetzt. Dieser vom Zweifel aus-

[24] Zu Gal. 3, 10, Leipz. Ausg. B. XI, S. 189.

gehend meinte im Selbstbewußtsein, dem Denken, den festen Punkt der Gewißheit gefunden zu haben. Was dem denkenden Ich klar ist, das muß nach ihm wahr sein. Klar aber ist nur das, was sich nach mathematischer Methode demonstrieren läßt. Dem Ich aber, das sich seiner selbst durch Denken gewiß wird *(Cogito, ergo sum)*, steht aber nun das Sein gegenüber. Es ergeben sich also die beiden Substanzen, Geist, mit dem Attribut Denken *(res cogitans)*, und Körperlichkeit, mit dem Attribut Ausdehnung *(res extensa)*. Da sich aber die beiden Substanzen, das ausdehnungslose Denken und die gedankenlose Ausdehnung, ausschlößen, so bedürften sie einer Vermittlung, die aber nur durch eine dritte, die beiden endlichen Substanzen verknüpfende, unendliche Substanz möglich sei. Diese unendliche Substanz nun sei Gott, und die Idee von ihm sei angeboren, müsse also wahr sein. Daher sei der Satz: *Deus cogitatur, ergo est,* so sicher wie der erste Satz: *Cogito, ergo sum.* Gott nun, die unendliche Substanz, habe die endlichen Substanzen geschaffen und so könne die Gewißheit auch auf diese Substanzen ausgedehnt werden. — An Cartesius schloß sich der Jude Spinoza († 1677) an. Er faßte aber dabei die drei Substanzen des Cartesius pantheistisch in eine absolute Substanz, Gott, zusammen und ließ die endlichen Substanzen des Cartesius nur Attribute der absoluten Substanz sein. — Leibnitz († 1716) hat diese Philosophie nach Deutschland eingeführt. Auch er ging davon aus, daß nur wahr ist, was klar ist, und daß das klar ist, was sich nicht widerspricht *(principium contradictionis)*, und wofür man einen ausreichenden Grund anzuführen vermag *(principium rationis sufficientis)*. Seine Lehre aber von Gott und Welt steht im Gegensatz zu Spinozas Pantheismus. Nicht eine Substanz nur gibt es nach ihm, sondern die Welt besteht aus unzählig vielen Monaden, d. h. aus ureinfachen, unteilbaren Substanzen. Diesen vielen Monaden, die wie unabhängige Uhrwerke ihren Gang nebeneinander gingen, da zwischen ihnen keine Wechselwirkung stattfinde, stehe Gott als die höchste Monade gegenüber. Dieser habe in einem Schöpfungsakt alle diese Monaden wie Uhrwerke gleichgestellt und reguliert (prästabilierte Harmonie), daß sie nun genau in allen Äußerungen zusammenstimmen, ohne daß eine weitere Leitung und Regierung nötig wäre. Leibnitzs Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ähnelt, wie er-

sichtlich, sehr der Auffassung der Deisten. — Diese philosophischen Gedanken, die Leibnitz selbst nicht systematisch dargelegt hat, wurden von Wolff († 1744) in ein System gebracht. Besonders brachte er den Grundsatz: Klarheit ist der Maßstab der Wahrheit, zur Geltung. Die Methode, die er beim Aufbau seines Systems anwandte, ist die mathematische, d. h. er verfuhr in der Weise wie Mathematiker ihre Wahrheiten Satz für Satz demonstrieren. Sehr bald ward dann diese Methode nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Theologie heimisch. Es war ja gerade Wolffs Bestreben, der von Hause aus Theologe war, die Sätze der Theologie so deutlich zu beweisen, daß kein Widerspruch dagegen aufkommen könne. — Mit vollem Rechte aber wurde Wolff von Franke und Lange entschieden bekämpft, denn in der Wolffischen Philosophie liegen die Wurzeln für den Geist, der in Bälde nicht nur die lutherische Dogmatik, sondern das ganze positive Christentum umstürzen sollte, nämlich für den Geist der Aufklärung. Darin besteht ja das Wesen der Aufklärung, daß sie die Klarheit zum Maßstab der Wahrheit machte.

Zunächst war es die mathematisch-demonstrative Methode Wolffs, die bei den Theologen, auch den noch mehr kirchlich gesinnten, Eingang fand. Man nahm sie gerade mit der Absicht auf, die Kirchenlehre zu demonstrieren. Man sieht hier, wie es aus leisen Anfängen nach und nach zu bedenklichen Wegen geht. Bei den älteren Jenenser Theologen finden wir ein Wertlegen auf Ausführungen, z. B. über natürliche Theologie. Vorerst geschieht das aus rein wissenschaftlichem Interesse, um die behandelten Stoffe recht ausführlich zu geben. Bald aber bringt man diese Ausführungen als theologisch wertvolle Stoffe. So bei den historisierenden Dogmatikern. Bei Carpow aber und den andern Wolffschen Theologen hat sich das Wertlegen auf solche Abhandlungen noch gesteigert. Man legt auf sie Wert als Mittel zu einer gewissen Grundlage der Dogmatik. Von da war es dann nur noch ein Schritt zum vollen Rationalismus.

J. Carpow, Professor der Mathematik zu Weimar, war einer der ersten, der die Kirchenlehre mathematisch beweisen wollte. Er glaubte auch in seiner *Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata (1737—65)* selbst die Lehre von der Trinität mit mathematischer Gewißheit und Klarheit bewiesen

zu haben. G. H. Riebow sucht in seinen *Institutiones theol. dog. methodo demonstrativa traditae (1741)* die Zweckmäßigkeit der mathematischen Methode aus dem Wesen der Theologie selbst zu erweisen. Ähnlich wie er standen Joh. G. Reinbeck (geb. 1682 zu Celle, † 1741) in seinen „Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten" (4 Bde., 1731—41), I. G. Canz *(Compendium theol. purioris 1752)*, und J. P. Reusch, *(Introductio in theologiam revelatam 1744)*. Reusch behandelt unter denselben die Dogmatik am meisten philosophisch. Der bedeutendste aber unter den Wolffischen Theologen ist Sigmund J. Baumgarten. Zugleich war er auch vom Pietismus beeinflußt. Obgleich er in seiner von Semler herausgegebenen „Evangelischen Glaubenslehre" den Versuch macht, die Philosophie mit der Kirchenlehre zu vereinigen, so bricht gerade bei ihm die Neigung zur Aufklärung am meisten hervor. Er vertritt zwar die Kirchenlehre, aber sie ist ihm nicht mehr Lebensgut, welches für seinen innersten Menschen Bedeutung hätte, sie ist ihm nur der Gegenstand, womit seine Gelehrsamkeit und Beweiskunst sich beschäftigt. Es wird uns heutzutage schwer, sich durch ein Werk wie Baumgartens Glaubenslehre, durch dies endlose Gewebe von Sätzen, Definitionen, Divisionen, Subdivisionen und Demonstrationen hindurchzuarbeiten, zu damaliger Zeit aber war dies Buch Gegenstand der Bewunderung des neuen Geschlechts.

Dies neue Geschlecht entwickelte sich reißend schnell. Nachdem einmal die Bahn abwärts betreten war, ging es immer schneller mit der alten Dogmatik zuende. Die genannten Wolffischen Theologen wollten, wie gesagt, die alte Kirchenlehre noch vertreten, doch hatten sie dabei immer schon ein sehr großes Gewicht auf die natürliche Theologie gelegt. J. G. Töllner, auch ein Schüler Wolffs, brachte hier einen großen Umschwung. Das nach seinem Tode erschienene umfangreiche „System der dogmatischen Theologie" (1776) stammt, wenn es überhaupt echt ist, aus einer Zeit, wo Töllner mit seiner wahren Stellung noch nicht klar herauskam. Anders gehalten ist sein „Grundriß der dogmatischen Theologie" (1760) und sein Werk, das besonders Aufsehen erregte, „Der tätige Gehorsam Jesu Christi" (1768 ff.). Töllner weiß nur noch einen Gradunterschied zwi-

schen natürlicher und offenbarter Theologie. Der Mensch kann nach ihm auch durch die natürliche Religion selig werden, aber durch die geoffenbarte gelingt es ihm leichter. Töllner wirft die beiden Prinzipien des Protestantismus um; das Materialprinzip, Gerechtigkeit durch den Glauben, in seiner Abhandlung über den tätigen Gehorsam Christi; das Formalprinzip in der Schrift „Die göttliche Eingebung der Schrift". Hier wird die Schrift als offenbarte Religion der natürlichen fast gleichgestellt. In diesem Stück war ihm aber schon vorgearbeitet worden von Bengel, Crusius, Pfaff, Carpow und Baumgarten, von denen einer immer mehr als der andere an der alten Inspirationslehre rüttelte, bis sie so nach und nach aufgegeben wurde.

Ihr Teil hierzu hat auch die von Ernesti und Michaelis in Gang gebrachte grammatisch-historische Schriftauslegung beigetragen. Während Buddeus, Weismann usw. nur die Kirchenlehre historisierend behandelten, so fanden sich bald Theologen, die diese Betrachtungsweise auch auf die Schrift selbst übertrugen. Sie waren der Meinung, daß die Schrift die Art ihrer Zeit an sich trage, nicht bloß in der Form, sondern auch in Gedanken und Vorstellungen, daß sie also zunächst grammatisch-historisch auszulegen sei, und daß man endlich von dem, was so gewonnen sei, abziehen müsse, was für die Zeit ihrer Entstehung von Bedeutung gewesen sei. Auf das Neue Testament wandte Johann A. Ernesti (geb. 1707, Prof. in Leipzig, † 1781) diese Auslegung an. Er steht schon dicht an der Grenze der Aufklärung. Er geriet namentlich mit seinem Kollegen Crusius in Streit, der die biblisch-theologische Auslegungsweise vertrat. In seiner Schrift, *De officio Christi triplici,* mit dem er dogmatisches Gebiet betrat, wendet er sich gegen die alte Lehre vom dreifachen Amte Christi. Auf das Alte Testament hat namentlich Joh. David Michaelis diese Auslegung angewandt. Er ist ein Mann, der an Plattheit des Geistes seinesgleichen nicht hat und vom Glaubensleben im Geist nichts wahrte, wie er selbst zugesteht. Er steht dem Rationalismus schon sehr nahe. Sein *Compendium theologiae dogmaticae* (1760) ist dogmatisch von geringer Bedeutung.

Joh. Sal. Semler brachte zu Ende, was Ernesti und Michaelis angefangen hatten. Als die Hauptsache, den Kern der christlichen Religion sah er die persönliche Frömmigkeit an,

worunter er aber die moralische Ausbesserung verstand. Von dem Kerne muß nach ihm durch die historische Auslegung alles Örtliche und Zeitliche der Heil. Schrift abgetan werden, weil dies nur die wertlose Schale des kostbaren Kernes ist. Zu diesem Örtlichen und Zeitlichen rechnete aber Semler fast alle wirklich christlichen Lehren. Christus hat sie nach ihm nur aus Akkomodation an den damaligen Standpunkt des Volkes vorgetragen. Bei ihm ist zur geschichtlichen Auslegungsweise noch die kritische hinzugekommen. Er ist noch mehr von der Aufklärung beeinflußt und wird nicht ohne Recht der Vater des Rationalismus genannt. Für die Dogmatik ist auch er von geringer Bedeutung, doch hat er die dogmatischen Ergebnisse in seiner *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam (1774)* dargelegt, woran sich sein „Versuch einer freieren theologischen Lehrart" (1777) schließt.

In verschiedener Weise durch die verschiedenen oben bezeichneten Richtungen und der Aufklärung beeinflußt, schließen sich an Töllner und Semler Leute an, die in Gemeinschaft mit ihnen zum Rationalismus überleiten. Es sind dies J. C. Döderlein *(Institutiones theol. christ. nostris temporibus accomodatae, 1780)*, S. F. Morus *(Epitome theol. christ. 1789)*, J. F. Gruner *(Institutiones theol. dog. 1777)* u. and. mehr.

Wie schon gesagt, waren die letztgenannten Theologen von der Aufklärung beeinflußt, und halfen sie ihrerseits befördern. Aufklärung, das war das Losungswort der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Sie erstreckte sich auf alle Gebiete, auch auf die Religion. Das einzig vernünftige, hieß es da, ist die Naturreligion, was darüber geht, das ist vom Übel. Dies hatten die englischen Deisten und Freidenker laut verkündigt und in Frankreich stimmten die Encyklopädisten, Voltaire und Rousseau in den Ruf ein. Durch Voltaire kam diese Freigeistigkeit nach Deutschland, besonders an den Hof Friedrichs II. Berlin ward der Mittelpunkt des neuen Unglaubens (Buchhändler Nicolai in Berlin). Vorgearbeitet war in Deutschland ja für die Aufklärung von den Wolffischen Theologen. Und darin unterscheidet sich der deutsche Rationalismus vom englischen Deismus, daß er, während jener den Kirchenglauben ganz beiseite liegen ließ, seinerseits sich an denselben anschließt und ihn nach den neuen Ansichten um-

formen will. Der deutsche Rationalismus ist also in gewisser Hinsicht eine Verbindung der deistischen Aufklärung mit der Kirchenlehre.

Die Wege für den Rationalismus haben bahnen helfen: Matthias Kunzen (1674 in Jena), C. Dippel († 1734), J. C. Edelmann († 1767) und besonders der berüchtigte Karl F. Bahrdt († 1792). Dieser hat durch reichliche Schriften (126) die Aufklärung verbreiten helfen und er, der ein ganz unmoralischer Mensch war, hat die Moral zur Grundlage der Religion erhoben. Weiter haben der Aufklärung gedient die sogenannten Wolfenbütteler Fragmente, die Lessing 1774—78 aus der nicht gedruckten, aber in der Bibliothek zu Wolfenbüttel niedergelegten Schrift von Raimarus († 1768) „Schutzschrift für vernünftige Verehrer Gottes", veröffentlichte. In diesen Fragmenten wird das Christentum ganz auf die Moral reduziert und eine geschichtliche Offenbarung für unnötig, ja unmöglich erklärt.

Propheten endlich der Aufklärung waren die sogenannten Popularphilosophen. Diese suchten die Wolffische Philosophie mit ihrem strengen System in eine gefälligere Weise umzumodeln und sie so dem Volke zugänglich zu machen. Es sind dies namentlich Mendelssohn, Garve, Eberhard und Nicolai. Von ihnen allen wird die Naturreligion auf den Schild erhoben und sie suchen durch Vernunftargumente das Dreigestirn des Rationalismus, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Notwendigkeit der Tugend zu beweisen.

Den Schlußstein aber der ganzen Aufklärung bildet Kant.[25] Einmal, indem er das Grundprinzip der Aufklärung, was klar ist, das ist wahr, umstößt und darlegt, daß die reine Vernunft mit klaren Begriffen über Religion gar nichts aussagen könne, denn die religiösen Wahrheiten lägen über die reine Vernunft hinaus. Zum andern aber ist er es auch in dem Sinne, daß er philosophisch das, was die Aufklärer wollten, begründet. Bei ihm ist ja auch die Vernunft die Meisterin und der hergebrachte Vernunftsglaube, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, ist auch der seine, den er mit den Postulaten der praktischen Vernunft begründet. Weil

---

[25] Siehe B. I, § 2, S. 41 ff.

für Christus, eben als großen Gesetzgeber, bei Kant sich noch eine Stelle fand, schlossen sich viele Theologen, die Rationalisten, ihm an, ohne sich recht klar zu werden, daß Kant ihr Grundprinzip ja eigentlich umgestoßen habe. Sie stützten sich eben damit, daß Kant Gott, Tugend und Unsterblichkeit als Forderungen der praktischen Vernunft habe stehen lassen.

Abraham Teller ist der erste Dogmatiker des Rationalismus. In seinem „Lehrbuch des christlichen Glaubens" (1764) ist er in der Entwicklung zum vollen Rationalismus begriffen. Er führt in dieser Schrift eine bis ins einzelne gehende Parallele zwischen dem ersten Adam und Christus, dem zweiten Adam, aus. Doch findet sich dabei reichlich Gelegenheit zur Polemik gegen die Kirchenlehre, wie denn z. B. schon hier von ihm die Trinitätslehre aufgegeben wird. Die Vollendung seiner Entwicklung bringt Tellers „Religion der Vollkommenen". Darnach ist der Glaube die Kindheit der Religion, die Vernunft das Mannesalter und hierauf folge als Greisenalter die Verehrung Gottes durch tugendhaften Wandel. Das Christentum wird dadurch also als etwas Veraltetes für das Zeitalter der Aufklärung, als etwas Abgetanes und Hingefallenes erklärt.

Auf Teller folgt Hein. Ph. K. Henke mit seinen *Lineamenta institutionum fidei christ. historico-criticarum (1793)*. Er ist so recht ein Umsturzmann. Der Christusverehrung und Bibliolatrie will er ein Ende machen. Feiner ging J. C. R. Eckermann (geb. 1754, Prof. in Kiel, † 1837) in seinem *Compendium theol. christ. theoret. biblico-historicae (1791)* und in dem „Handbuch für systematisches Studium der christlichen Glaubenslehre" (1801—03) zu Werke. Zu diesen wären noch hinzuzufügen J. H. Tieftrunk („Religion der Mündigen", 1837), der besonders stark von Kant beeinflußt ist; dann Karl G. Bretschneider, der auch anfänglich noch kirchlicher stand, aber mit den Jahren sich dem vollen Rationalismus immer mehr näherte. Er ist mehr Gelehrter und Sammler als selbständiger Denker. Seine dogmatischen Werke sind „Handbuch der christl. Dogmatik" (1814) und „Systemat. Entwicklung aller in d. Dogmatik vorkommenden Begriffe" (1805). Ch. F. v. Ammon *(Summa theologiae 1803)* war anfänglich auch von Kant ausgegangen, suchte sich aber dann mehr kirchlich zu halten und trieb endlich nach Hin- und Herschwan-

ken wieder in den Rationalismus zurück, wie dies seine Schrift, „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion" (1833) zeigt.

Der Hauptdogmatiker des Rationalismus ist J. A. L. Wegscheider. Seine *Institutiones theol. christ. dogmaticae* (1815, aber noch 1844 neu aufgelegt) bieten so recht den Ertrag des Rationalismus dar. Wegscheider will konsequent Rationalist sein. Die Vernunft hat das entscheidende Wort zu reden; vom Christentum wird daher nur das mit ihr Übereinstimmende anerkannt. Das Verfahren Wegscheiders bei den einzelnen Lehrstücken ist dann dies: Erst wird, natürlich in rationalistischer Auslegung, die Schriftlehre gegeben, daran schließt sich eine Darstellung der Kirchenlehre, worauf das rationalistische Endurteil darüber gefällt wird. Das Werk ist sehr gelehrt, aber trocken; klar, aber im Urteil beschränkt.

F. Schwaches Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik und mächtiger Gegensatz gegen dieselbe.

(Supranaturalisten — Spekulative Theologie, Schleiermacher.)

Ein schwaches Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik finden wir bei den supranaturalistischen Dogmatikern. Ein Wiederaufleben derselben ist es insofern, als sie den altlutherischen Grundsatz wieder aufstellen, daß die Schrift die Quelle der Theologie sei, und daß eine Offenbarung nötig sei. Schwach aber ist dies Aufleben nur, weil nicht wirklich rechter Ernst mit diesem Grundsatz gemacht wird. Unentwegtes Halten an der Schrift war ihnen ebenso fremd, wie ihnen das auf den Schild Heben der Vernunft mißfiel. Den Einwürfen der Vernunft wird mehr Gewicht und Einfluß gestattet, als nach dem angenommenen Grundsatz berechtigt ist. Auch wollten diese Dogmatiker die alte lutherische Dogmatik bewahren, aber nicht so ohne weiteres. Es sollte doch auch hier den Ansprüchen der Vernunft etwas Gehör geschenkt werden. Darum hieß es bei ihnen, für die dogmatischen Sätze muß erst wieder der Beweis aus der Schrift geführt werden. Das klingt recht gut, aber bei dem Schriftbeweis sprach nun die Vernunft auch mit, und so läßt sich erwarten, daß die dabei herauskommende Dogmatik nicht nach dem Geiste der alten Orthodoxie ausfiel. Namentlich umging man Lehrstücke wie Trinität, Christologie so viel wie möglich und behandelte sie bei

weitem nicht so eingehend, wie das in der alten Dogmatik geschehen war.

Bei Franz V. Reinhard („Vorlesungen über die Dogmatik," 1801) zeigt sich das in bezug auf die Supranaturalisten, oder „neukirchlichen Dogmatiker", wie Hase[26] sie nennt, Gesagte recht deutlich. Trotzdem er das Schriftprinzip aufstellt und erklärt, man dürfe Schrift und Vernunft nicht als gleichberechtigte Prinzipien nebeneinander stellen, sondern müsse die Vernunft unterordnen, so wollte er doch die Schrift verstandesgemäß als Wahrheit erweisen. Gegen die alte Dogmatik hatte er entschiedene Abneigung und hielt nur äußerlich an derselben fest. Dabei aber finden sich bei ihm, in seinen Predigten (er war ein berühmter Kanzelredner) noch mehr als in seiner Dogmatik, genugsame Abweichungen von der alten Dogmatik. — Ähnlich wie Reinhard steht Georg Ch. Knapp („Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre", herausgegeben von Thilo, 1827—'28), doch so, daß bei ihm der Supranaturalismus mehr als bei Reinhard den Sieg über den Rationalismus davon trägt. — Was Reinhard für den Norden Deutschlands war, das war Gottlob Ch. Storr *(Doctrinae christ. pars theoretica e sacris litteris repetita, 1793)* für den Süden. Bei ihm zeigt sich der Einfluß Bengels, wie der Titel seines Werkes ersehen läßt. Doch hat er dem Zeitgeiste sehr bedenkliche Zugeständnisse gemacht, so in bezug auf die Heiligung und Erbsünde. Seine Schüler und Vertreter seiner Stellung sind die Brüder Joh. Friedrich und Karl Christian Flatt, von denen der letztere Storrs Dogmatik übersetzte und durch Zusätze vermehrte (1803), Friedrich Gottl. Süskind (geb. 1767 zu Neuenstadt, † 1829) und Joh. Christ. F. Steudel (geb. 1779 in Eßlingen, Prof. in Tübingen, † 1837). Er bekämpfte, so auch in seiner „Glaubenslehre d. ev.-prot. Kirche" (1834) den Rationalismus, Hegelianismus und Schleiermachersche Theologie, doch zeigt er sich auch selbst von Schleiermacher beeinflußt. — Als der Ausläufer des Supranaturalismus gilt meist August Hahn („Lehrbuch des christl. Glaubens", 1829; zweite Auflage 1856—59). Er kommt nach und nach einem wirklichen Supranaturalismus immer näher. In der ersten Ausgabe seiner

---

[26] *Hutterus redivivus,* § *27,* S. 46.

Dogmatik stand er, trotz Eiferns gegen den Rationalismus diesem noch nahe genug, denn er erklärte sich damals gegen eine falsche Orthodoxie, die nur eine einzige Auffassung göttlicher Wahrheiten wolle gelten lassen, und steht in verschiedenen Lehren, Trinität, Erbsünde durchaus verkehrt. Wesentlich änderte er seine Stellung, nachdem er nach Breslau (1833) gekommen war. Die zweite Auflage seiner Dogmatik ist infolgedessen auch entschiedener lutherisch. In zweiter Bearbeitung ist Hahns Glaubenslehre wegen ihres reichen dogmenhistorischen und literarischen Materials ein recht wertvolles Werk. — Zu den Nachzüglern des alten Supranaturalismus gehört auch noch Georg Böhmer (1800—1863, Prof. in Greifswald, Halle, Breslau, „Die christliche Dogmatik", 1840).

Dem schwachen Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik bei den Supranaturalisten gegenüber erhebt sich ein mächtiger Gegensatz gegen dieselbe, einesteils in der philosophischen, andernteils in der Schleiermacherschen Dogmatik; denn die ganze von Schleiermacher beeinflußte Dogmatik, selbst derer, die wie Frank, Öttingen usw. lutherisch sein wollen, widerspricht der genuin lutherischen Dogmatik diametral, indem sie neben, ja anstatt der einzigen Quelle aller wahren Theologie, der Schrift, das christliche Bewußtsein u. drgl. zum Erkenntnisprinzip erhebt.

Auf die Philosophie Kants, Fichtes, Schellings und Hegels, ist hier nicht not, einzugehen, da dies bereits in der Geschichte der Prolegomena[27] zur Genüge geschehen ist. Die auf die neuere Philosophie, sei es auf die Kants, oder besonders auf die Hegels aufgebaute Theologie und Dogmatik gehört mit zu dem Absonderlichsten, das im Laufe der Theologie von Luther bis auf unsere Tage produziert worden ist. Sie lesen zu müssen, ist kein Genuß, sondern eine Strafe. Von ihnen allen gilt, was Strauss von Daub sagt: „So muß der schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen sein will." Das Sonderbare dabei ist, daß diese spekulativen Theologen nun noch meinen, mit der Hineinpressung der Theologie in ein philosophisches System etwas geleistet zu haben. Zu verwundern ist, daß ernste, wissenschaftliche Männer diese doch mehr ins Bereich der Kuriositäten menschlicher Unternehmungen gehörende Umprägung

[27] § 2, S. 41—58.

der Theologie besonders in die Hegelei für eine Lebensaufgabe ansehen konnten. Doch waren diese Leute vielfach wirklich in dem Wahne, es sei jetzt der Weg gefunden, den Glauben nach der Schrift und menschliches Wissen, Offenbarung Gottes und Vernunftgespinste zusammenschweißen zu können. Das ganze Verfahren aber ist doch etwas ganz Mechanisches. Von innerer Verwandtschaft kann doch keine Rede sein bei diesen beiden Materien. Es sind auch nur zufällige äußere Ähnlichkeiten (z. B. zwischen dem Hegelschen Prozeß, — Thesis, Antithesis und Synthesis — und der Trinität der Schrift) und ein zufälliger Anklang („Ich und der Vater sind eins."), die zu diesem Beginnen verleiten konnten, und die es einem erfindsamen und witzigen Geist möglich machen konnten, die Wahrheiten der Religion und die Sätze der Philosophie zusammenschauen zu wollen. Es will einem, besonders bei der Lektion von Marheineke fast dünken, als treibe den Theologen ganz besonders der Reiz und das eigenartige Vergnügen, die Möglichkeit, das Hegelsche System der Schrifttheologie aufzuzwingen oder jenes in dieser wiederzufinden, bis ins einzelnste zu verfolgen.

Bei Karl Daub, dem ersten der philosophischen Dogmatiker, kann man recht den Gang der neueren Philosophie verfolgen. Er ging von Kant und Fichte aus, schloß sich dann an Schelling an (so in seinen *Theologumena,* 1806, und „Einleitung in die christliche Dogmatik, 1809), um endlich bei Hegel zu landen. Unter Einfluß Hegelscher Philosophie sind seine Schrift „Dogmatische Theologie jetziger Zeit" (1833) und die aus seinem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen, „Prolegomena" (1839) und „System der christlichen Dogmatik" (1841) verfaßt. Ähnlich ist der Gang bei Daubs Freund Philipp Kon. Marheineke. Seine „Grundlehren der christlichen Dogmatik" sind in ihrer ersten Ausgabe (1819) auf Schellingscher Philosophie und in ihrer zweiten (1827) auf Hegelscher Philosophie aufgebaut.

An Hegel, aber auch teilweise an Kant (Lipsius), schließen sich eine Reihe Theologen an, die zugleich auch in stärkerer und schwächerer Weise von Schleiermacher beeinflußt sind. Das verträgt sich auch wohl zusammen, denn wenn Hegel und Schleiermacher auch einander bekämpfen, so standen sie im Grunde genommen gleich, beide waren Pantheisten. Im pantheistischen

Fahrwasser segeln daher auch diese Theologen, wenn sie ihn teilweise auch zu vermeiden suchten. Als ersten unter diesen monistisch-pantheistischen Dogmatikern nennen wir Aloys E. Biedermann. Das Ergebnis seiner „Christlichen Dogmatik", (1869, zweite Aufl. 1884) ist, was das Christentum anbetrifft, völlig negativ; besonders zeigt dies sich in der Lehre von Gott (er leugnet die Persönlichkeit Gottes), in der Christologie (die Lehre von der Gottmenschheit Christi soll nur in symbolisch-aenigmatischer Form die Wahrheit (pantheistische) anzeigen, daß Gottheit und Menschheit zueinander gehören) und Eschatologie. Doch soll Biedermann, der die Annahme des Fortlebens des Menschen nach diesem Leben für indifferent erklärte, in seiner schweren Endkrankheit sich mit der alten Theologie, wie sie in Paul Gerhardts Liedern sich ausspricht, getröstet haben. Dazu bemerkt Frank:[28] „Man mag hieran erkennen, wie sehr man sich zu hüten hat, die persönliche, christliche Stellung eines Mannes ohne weiteres nach seinen wissenschaftlichen theologischen Aufstellungen zu bemessen." Das ist ein fatales Zugeständnis eines der Leuchten der neueren Theologie. Den alten orthodoxen Dogmatikern werfen die Neueren so vielfach Mangel an Wahrheitssinn vor, aber was ist das, wenn einer ein ganz negatives Lehrgebäude aufführt, aber nach einer innerlichen Stellung, die davon verschieden sein soll, will bemessen sein? Wir sehen aber etwas total anderes als Frank in der Tatsache, daß Biedermann sich von seiner eigenen, in ihrem langen Destillationsprozeß nicht nur unsäglich eintönigen, sondern auch überaus trostlosen Dogmatik zu den einfachen, aber trostvollen Kernliedern P. Gerhardts wandte, etwas, was Frank in seinem Wissenschaftsdünkel nicht wahr haben will, daß eben angesichts des Todes die moderne wissenschaftliche Theologie zusammenbricht.

Obwohl bei O. Pfleiderer, einem weiteren Hegelschen Dogmatiker („Die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte", 1869, „Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre", 1880), die Negation nicht so klar zutage tritt, so hat das seinen Grund nur darin, daß bei ihm die Gegensätze zwischen der Philosophie und dem Christentum nach Art der älteren Hegelschen Dogmatiker ver-

[28] Geschichte u. Kritik d. neu. Theol., S. 189.

wischt und zugedeckt werden. Im Grunde genommen ist seine Stellung der Biedermanns recht ähnlich. Er sucht zwar, sich gegen den Vorwurf des Pantheismus zu verteidigen, aber sein Gottesbegriff (trägt Bedenken, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben) und seine Schöpfungslehre (sie kommt, recht besehen, auf Emanation hinaus) zeigen deutlich, daß er im Pantheismus steht. — Biedermann und Pfleiderer reiht sich Richard A. Lipsius („Lehrbuch der evang. - prot. Dogmatik", 1876) an. Wenn er auch mehr von Kant als von Hegel beeinflußt ist, so steht er ihnen doch näher als den Neukantianern (Ritschl usw.). Auch er will den Pantheismus, der einmal der Hegelschen Philosophie eigen ist, vermeiden. Da er aber alle Aussagen über das Wesen Gottes nur für bildliche und nicht als eigentliche Aussagen über das Wesen Gottes erklärt (es sind ihm dies nur Aussagen über die Art und Weise, wie sich Gott im Geistesleben der Frommen offenbart), so weist dies wenigstens darauf hin, daß er in pantheistischen Gedanken haften geblieben ist. Wie bei Biedermann finden wir bei ihm weder Wunder, noch Offenbarung, Inspiration, Trinität, Menschwerdung Gottes, Versöhnung und Erlösung im Sinne der Schrift.

Wie es sich bei den bisher genannten philosophischen Dogmatikern (besonders bei Biedermann), die man als die rechte Seite der Hegelschen Schule bezeichnet, schon zur Genüge als Folge ergeben hat, so war es ganz natürlich, daß konsequenteres Fußen auf die Hegelsche Philosophie zur völligen Verneinung des Christentums führen mußte. David F. Strauss („Leben Jesu kritisch bearbeitet", 1835; „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt", 1840—1841) wies nach, daß Hegel sein eigenes System verleugnet habe, wenn er Christum als Gottmenschen hinstellt, in welchem sich die Idee der Einheit des menschlichen Geistes mit Gott verwirklicht habe. Noch leichter fand er sich mit dem Christentum ab. Wunder gibt es nach ihm nicht, und darum erklärte er die Evangelien, weil sie Wunder berichten, einfach für mythische, sagenhafte Berichte. Damit fällt dann auch, wie er erklärt, das Christentum dahin. Dies recht zu zeigen, sah er als seine Lebensaufgabe an. Auf der von Strauß beschrittenen Bahn ging es dann schnell mit vermehrter Geschwindigkeit bergab. Hatte Strauß erklärt, daß Gott

nicht ein über die Welt erhabenes, nicht transzendentes persönliches Wesen sei, sondern nur im Bewußtsein und Denken der Menschheit existiere, ihr nur immanent sei, so ging Ludwig Feuerbach (geb. 1804 in Landshut, † 1842, „Das Wesen des Christentums", 1843) so weit, daß er Gott nur für ein Erzeugnis menschlicher Selbsttäuschung erklärte; hatte Strauß die Evangelien als sagenhafte Berichte angesehen, so erklärte sie Bruno Bauer (geb. 1809, † 1882) für absichtliche, bewußte Erdichtungen; hatte Strauß sein verwerfendes Urteil über die Evangelien wenig eingehend begründet, so übernahm dies Geschäft Ferdinand Christ. Baur, der Gründer der neueren Tübinger Schule. Gemäß seiner kritischen Methode suchte er die Glaubwürdigkeit nicht nur der Evangelien, sondern auch der meisten anderen neutestamentlichen Schriften zu untergraben. Er zeigte dabei nicht nur große Gelehrsamkeit, sondern auch eine staunenswerte Geschicklichkeit, alles umzukehren. Seine Gehilfen bei diesem Geschäft waren seine Schüler, Eduard Zeller (geb. 1814, † 1908) und Albert Schwegler (geb. 1819, † 1857), zu denen sich bis in die neuste Zeit noch eine ganze Menge gesellt hat.

Für die Dogmatik ist übrigens die ganze radikal - ungläubige Richtung ohne Einfluß; der Unglaube baut eben weder auf praktischem, noch auf wissenschaftlichem Gebiete wirklich auf. Sein Geschäft ist niederzureißen und zu zerstören, wobei höchstens darum zeitweilig gestritten wird, wie weit man mit der Arbeit des Einreißens gehen soll. — Allein so radikal Leute wie Strauß sind, die neueren Theologen entdecken bei ihnen noch immer Wahrheitsmomente und Wahrheitselemente, so z. B. Frank[29] bei Strauß, Feuerbach und Baur. Dies Operieren mit den Wahrheitselementen ist auch so ein Wiederhall der Hegelei in der Dogmatik, nämlich des Satzes, daß die Wahrheit stets sich nur im Durchgehen durch Gegensätze entwickelt. Zugleich gehört das Operieren mit diesen Wahrheitsmomenten zu den schlimmen Praktiken der neueren Theologie. Durch all die Reverenz vor den Wahrheitsmomenten, vor all der Zartheit gegenüber der falschen Lehre verliert man die Einsicht, daß die Wahrheit ein

---

[29] A. a. O., S. 173 usw.

in sich geschlossenes Ganzes ist, und schließlich, wie das am Tage ist bei den Modernen, die Wahrheit selbst.

Ein viel bedeutenderer und andauernder Gegensatz, als sich in der philosophischen Dogmatik gegen das schwache Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik bei den Supranaturalisten erhob, erstand demselben, wenn es auch auf den ersten Blick nicht so erscheint, in der von Schleiermacher ausgehenden Theologie des christlichen Bewußtseins.

Die Religion ist Sache des unmittelbaren Bewußtseins, des Gefühls, erklärte Friedrich Schleiermacher schon in seinen „Reden über die Religion" (1799) dem Pietismus und besonders dem Rationalismus gegenüber, der im Anschluß an Kant das Wollen betonte, sowie auf der andern Seite den Dogmatikern gegenüber, die in Anlehnung an Hegel das Erkennen hervorhoben. Religion ist nach ihm absolutes Abhängigkeitsgefühl, wobei bei der christlichen Religion dies dazu kommt, daß dies absolute Abhängigkeitsgefühl verbunden ist mit dem Bewußtsein, durch Christum erlöst worden zu sein. Die christlichen Dogmen sind daher nichts anderes, wie er in der Einleitung seiner „Glaubenslehre" weiter darlegt, als Beschreibungen der frommen Gemütszustände in lehrhafter Form. Der Gegenstand der Dogmen sind also nicht Gott und göttliche Dinge, sondern das christliche Bewußtsein, wie es durch jene bestimmt ist. Nicht die Schrift, sondern das christliche Bewußtsein ist demgemäß die Quelle, woraus der Dogmatiker schöpft. Damit ist die Dogmatik dem Subjektivismus verfallen. Nicht die Schrift, sondern die jeweilen philosophischen Ansichten des Theologen sprechen im Grunde genommen das entscheidende Wort bei den Lehraufstellungen.

Zwar wollte Schleiermacher, wie er selbst sagt, die Dogmatik von aller Einmischung von seiten der Philosophie befreien und meinte auch, daß ihm dies gelungen sei, indem er das absolute Abhängigkeitsgefühl zum Prinzip seines Systems gemacht habe. Da dies Gefühl als eine unbestrittene Tatsache im menschlichen Bewußtsein dastand und da die Dogmatik doch nur eine Beschreibung dieses Gefühls sein sollte, so schien es wohl, als sei alle Philosophie als entbehrlich ausgeschlossen. In Wahrheit aber präsentiert sich Schleiermacher doch nur als ebenderselbe, der wie Fichte, Hegel und Kant die Religion in die Form

der Philosophie hineinpressen wollte. Was auf diesem Gebiet Hegel und Marheineke zusammen repräsentieren, stellt Schleiermacher allein dar. Nur hat er seine vermeintlich eigene Philosophie, in die er hineinzwängt, was ihm als christliche Lehre erscheint.

Wenn auch neuere Theologen, die mit gewaltiger Verehrung zu Schleiermacher emporschauen, ihn dagegen zu verteidigen suchen,[30] so bleibt dennoch bestehen, daß Schleiermachers Theologie pantheistisch ist. Darum ist auch Schleiermachers eigene Verteidigung[31] gegen den Vorwurf des Pantheismus so schwach und nichtssagend. Die Persönlichkeit Gottes, die er in den Reden geleugnet hatte, hat er auch später nicht anerkannt. Wenn man dazu nimmt, daß er in den Reden erklärte, sein Gott sei das Universum, daß er später ein „Gegebensein" Gottes in Abrede stellte, daß er nur von einem unbestimmten „Woher" des absoluten Abhängigkeitsgefühls reden will, so muß man doch wohl beide Augen fest verschließen, wenn man nicht sehen will, daß Schleiermacher ein Pantheist war und es geblieben ist.

Die Folgen seines Pantheismus zeigen sich denn auch in seiner ganzen Glaubenslehre, die nach vorhergehender Einleitung (die ausführlich in der Geschichte der Prolegomena behandelt ist) in die beiden Hauptteile zerfällt: I. „Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist"; II. „Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind". Wie es bei Pantheisten konsequenterweise nicht anders sein kann, hebt auch er den Begriff der Sünde auf. Nach ihm ist sie das noch nicht gewordene Gute, also nichts Tatsächliches; er will daher auch nur von Sündenbewußtsein reden. Einen Sündenfall und Erbsünde im Sinne der Schrift gibt es demgemäß bei ihm auch nicht. Damit fällt auch eine Erlösung im Schriftsinne hin. Von einem Erlösungswerk in dem Sinne, daß Christus unsere Schuld gebüßt hat, ist bei ihm nicht die Rede. Sein Christus ist der ebionitische und Christi erlösende Tätigkeit besteht nach ihm nur in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Trotzdem wird Schleier-

---

[30] Z. B. Kattenbusch, „Von Schleiermacher zu Ritschl", 1903, S. 10 ff.
[31] In der 2. Auflage der Reden, § 8, Zusatz 2.

macher als der Mann gepriesen,[32] der wieder auf Christum hingewiesen habe. Das haben wahrlich Leute wie Knapp, Hahn und Roos viel besser getan als er. — Auch bei der Lehre vom Gebet macht sich Schleiermachers Pantheismus geltend. Wie sorgfältig werden alle Ausdrücke vermieden, die auf persönlichen Wechselverkehr zwischen dem Gläubigen und Gott hinweisen! Dazu wird erklärt, der Gläubige könne garnicht darauf hinausgehen wollen, auf Gott mit seinen Bitten einzuwirken. Ferner zeigt sich sein Pantheismus in seiner Eschatologie. Von einem persönlichen Fortleben nach dem Tode ist nicht die Rede. Überhaupt bezeichnet Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die Lehren über die letzten Dinge als prophetische Lehrstücke. So benennt er sie, weil man über diese Dinge nur Ahnungen und Vermutungen haben könne. Bezeichnend für seine Stellung sind Worte aus einem Briefe an seine spätere Gattin, die beim Ableben ihres ersten Gatten bei ihm Trost suchte. Er schrieb ihr unter anderem: „Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung. Wie sich diese wiederholt, das wissen wir nicht, wir können nichts darüber erkennen, sondern bloß dichten."

Was hat nun Schleiermacher seinen gewaltigen und dauernden Einfluß verschafft? — Nicht dies, das ist klar, was ihm immer als besonderer Ruhm angerechnet wird, daß er der Religion im Gefühl ihre recht eigentliche Provinz erobert habe. Auch nicht dies, daß gerade Schleiermacher befähigt gewesen sein soll, die Glaubenslehre als Ganzes zu behandeln,[33] weil er zwischen Glauben und Glaubenslehre zu unterscheiden wußte und so den entschiedensten Gegensatz gegen die Orthodoxie, wie gegen den Rationalismus, die beide von demselben Stamme seien, bilde, da auch die Orthodoxie das Wesen des Glaubens in erster Linie in die Aneignung einer Summe von Vorstellungen, von Lehren setze. (Nun wahrlich hat Chemnitz seine herrlichen Ausführungen über die Frage, woher der Glaube sein Wesen als *fiducia* habe, vergeblich geschrieben! An Kenntnis und Verständnis der alten lutherischen Dogmatiker fehlt es eben viel bei den Neueren.) Ausgenommen die wenigen ganz strikten Nachfolger von Schleiermacher ist auch der Einfluß, daß be-

[32] So auch von Frank, a. a. O., S. 110.
[33] So Kattenbusch, a. a. O., S. 4.

stimmte Lehren und Lehrstellungen von ihm übernommen wurden, gering gewesen. Das ist erklärlich. Die Glaubensartikel werden von ihm in der „Glaubenslehre" thetisch wohl oft in einer an die alte Dogmatik anklingenden Art gefaßt, aber dann in den Anmerkungen so völlig umgestaltet und zugleich in einen durch seine Anlage bedingten Zusammenhang gesetzt, daß nicht leicht eine Übernahme im einzelnen ein Zug bei den Theologen der Folgezeit wurde. — Durch eins aber ist Schleiermacher von bestimmendem Einfluß auf die Theologie bis in unsere Tage. Er ist der Vater des heute in der ganzen deutschen Theologie herrschenden Subjektivismus. Freilich ist das Geschlecht der Söhne noch über den Vater hinausgewachsen. Es hat noch viel entschiedener das christliche Bewußtsein zu dem gemacht, was die Glaubenslehre erzeugt und zugleich ihren Umfang, wie ihren systematischen Zusammenhang bestimmt, wodurch, wie für allen Subjektivismus natürlich ist, eine bedeutende Mannigfaltigkeit der Stellung in der Dogmatik und der Ausgestaltung derselben nicht ausgeschlossen ist, sondern erwartet werden muß.

Die Entwicklung der Dogmatik aus dem christlichen Bewußtsein, oder der Erfahrung, oder dem Erlebnis, wiewohl sie sehr beflissen ist, ihre Quelle recht als eine *prius* erscheinen zu lassen, ist im Grunde sehr eine Entwicklung *a posteriori*. Tatsächlich produziert dies Bewußtsein nichts. Das ganze theologische Verfahren ist nichts anderes, als in ein in bezug auf Abhängigkeit von wirklicher Offenbarung prinzipiell so oder so gestaltetes Bewußtsein die einmal vorhandene Glaubensmaterie, von deren Kenntnis sich eben niemand emanzipieren kann, in einer dem Subjekt beliebenden Art nach Umfang und Einzelgestaltung hineinzupressen. So ist dies auch da, wo man mit bestimmten erkenntnistheoretisch, wie man meint, absolut gültigen methodischen Sätzen operiert, die gewisse dogmatische Resultate zu unzweifelhaft legitimen machen sollen. Diese Sätze entstammen ebenso dem subjektiven Belieben, wie die Form des sogenannten Bewußtseins, in welche mit ihrer Hilfe die Materien der Glaubenslehre hineingezwängt werden sollen; wobei den methodischen Sätzen die Aufgabe zufällt, die Glaubensmaterie entweder zu strecken, oder zu beschneiden, so daß alles in die Form

des Bewußtseins paßt. Von dieser Seite besehen, bietet die neuere und neuste Theologie den Anblick eines merkwürdigen Versteckspielens. Sollte man denn die ganze Selbsttäuschung nicht gewahr werden? Sollte man nicht merken, daß dies kein Theologisieren im Sinne der Schrift ist, auch nicht der reformatorischen Kirche, bei der man ja allermeist noch bleiben will? Sieht man denn gar nicht, daß der Verfall der Kirche in bezug auf wirklichen christlichen Glauben durch den subjektivistischen Zug dieser Bewußtseinstheologie nicht aufgehoben, sondern vielmehr gefördert worden ist?

Da durch Schleiermacher der Subjektivismus in der Dogmatik groß geworden ist, und da die Dogmatiker der Folgezeit durch vielerlei Dinge beeinflußt werden, durch die Philosophie, durch Schleiermacher, durch die Erweckung, die Naturwissenschaften usw., so folgt auf Schleiermacher eine Zeit, die eine wahre Musterkarte von Schulen und Richtungen aufweist. Zudem zeigen sich die einzelnen Dogmatiker verschiedentlich durch die genannten Faktoren beeinflußt, so daß es oft schwer wird, sie zu gruppieren, wie denn auch manche Dogmatiker verschieden klassifiziert werden.

Wie Hegels Schule, so spaltete sich auch Schleiermachers in zwei Richtungen. Die sogenannte Linke lief mit den radikalen Geistern der Zeit, so Ludwig Jonas (1797—1859, Pastor in Berlin, Mitherausgeber von Schleiermachers Werken), Karl Sydow (1800—1882, Prediger in Potsdam u. Berlin, seines Amtes entsetzt wegen des Vortrages: „Die wunderbare Geburt Jesu"), Karl Schwarz (1812—1885, Hofprediger in Gotha) und Leopold Rückert (1797—1871, Prof. d. Theol. in Jena). Außer dem reformierten Theologen A. Schweizer (1808—1888, Prof. in Zürich) und Wilhelm De Wette (1780—1849; Prof. in Basel), dem Vorläufer Wellhausens und der neueren Kritik, sind unter andern auch die schon genannten philosophischen Dogmatiker Biedermann, Pfleiderer und Lipsius zur Linken Schleiermachers zu rechnen. Schweizer hat den Typus der Theologie Schleiermachers am getreusten bewahrt. Auch ihm ist Religion absolutes Abhängigkeitsgefühl. Aus dieser Wurzel entwickelt sich schließlich das Christentum, als dessen Vorstufen die anderen Religionen anzusehen sind. Der Bau von Schweizers Dogmatik („Glaubensleh-

re der ev.-ref. Kirche", 1844) ist demgemäß der Schleiermachers sehr ähnlich. Sie gliedert sich in die drei Hauptteile: I. Die Grundlegung, oder das christliche Glaubensbewußtsein in der evang. Kirche überhaupt, der apologetische Teil; II. die in unserm frommen Bewußtsein enthaltenen Momente, welche den spezifisch-eigentümlichen Charakter des Christentums noch nicht enthalten, der elementare Teil; III. die spezifisch-christliche Seite, der eigentlich christliche Teil. De Wette ist weniger stark von Schleiermacher beeinflußt als Schweizer. Er geht jedoch von der Philosophie von Jacobi und Fries aus, mit der Schleiermachers philosophische Gedanken sich nahe berühren, und berührt sich daher vielfach mit Schleiermacher.

Friedrich H. Jacobi (1743—1819), der von sich selbst sagte: „Mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüt ein Christ", stimmte darin mit Kant, daß das Verstandeswissen nicht über das Gebiet der Erscheinungen hinauskomme, daß sich daher das Dasein Gottes nicht demonstrieren lasse. Die einzig konsequente Wissenschaft auf dem Boden des Verstandes ist daher nach ihm der Spinozismus, gegen den er aber polemisiert. Aber es gibt nach ihm einen andern Weg, zur Gewißheit des Übersinnlichen zu kommen. Das ist der Glaube, oder Gefühl, Empfindung, Sinn, Vernunft (von „vernehmen"), wie er es auch bezeichnet. Jakob F. Fries (1773—1843, Prof. in Heidelberg u. Jena) hat Jacobis lose hingeworfene Gedanken in festere wissenschaftliche Formen zu bringen gesucht, so wie auch zwischen Kant und Jacobi zu vermitteln getrachtet. Er unterscheidet wie Kant zwischen Vernunft und Verstand, übernimmt dessen Kategorien, sieht aber in denselben eine selbständige Art des Erkennens, eine Urerkenntnis vor aller Erfahrung, die er Glaube nennt. Eine dritte Art des Erkennens neben Wissen und Glauben, die beide verbindet, ist die Ahnung; sie entdeckt die in der Welt der Erscheinungen zur Darstellung kommende ideale Welt. Religion und Religiosität haben es vorzüglich mit derselben zu tun. Nur durch sie vernehmen wir, aber ohne Anschauungen und bestimmte Begriffe, im Endlichen das ewige Wesen.

De Wette hat diese philosophischen Gedanken von Fries, wobei er von Schleiermacher mitbeeinflußt ist, in die Theologie eingeführt und in seiner Dogmatik zum Ausdruck gebracht. Teil

I seines Lehrbuches der christlichen Dogmatik, „die biblische Dogmatik", erschien 1813, Teil II, „die kirchliche Dogmatik", 1816. Damit wollte De Wette, worin er ebenfalls mit Schleiermacher stimmt, die historische Entwicklung der Dogmen zum Ausdruck bringen. Erst 1846 erschien dann sein eigenes Lehrsystem: „Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens dargestellt." — Fries gemäß erklärt De Wette, daß das Unendliche im Endlichen nur durch den Glauben in der Form des Gefühls erfaßt werde. Die religiöse Erkenntnis ist also nach ihm eine ästhetische. Aber nur in symbolischer Weise kommt das Unendliche im Endlichen zur Erscheinung, und es ist Aufgabe der Ahnung, dasselbe zu erfassen. Demnach muß die ganze geschichtliche Offenbarung bildlich aufgefaßt werden. Da nun die religiösen Vorstellungen bildlich sind, liegt es dem Dogmatiker ob, das Verständige des Dogmas auszuscheiden und den idealen, ästhetischen Gehalt klarzustellen, der das wesentlich Religiöse daran ist. Darnach hat De Wette denn reichlich gehandelt. Was ihm an Lehren und Geschichte der Schrift nicht mit dem Gefühl unmittelbar verbunden zu sein schien, war der Verstandeskritik unterworfen, die er besonders in seinen exegetischen Werken an der Schrift schonungslos übte, wofür er auch von Wellhausen selbst gelobt wird als epochemachender Eröffner der historischen Kritik.

Die meisten Dogmatiker der Rechten Schleiermachers gehören zu den Vermittlungstheologen. Sie wollen zwischen den Ansprüchen der heutigen Wissenschaft, der Philosophie, aus deren Lager sie stammen, und dem alten Kirchenglauben und der Schrift vermitteln. Sie wollen den Inhalt der Schrift halten, aber die Vernunft und die Philosophie soll auch ihr Recht haben; die Schrift, gewiß, soll Autorität haben, aber es soll auch wissenschaftliche Kritik geübt werden; die kirchlichen Bekenntnisse sollen gelten, aber daneben auch die vielfach von ihnen abweichenden, auf wissenschaftliche Prinzipien sich stützenden Gedanken und Ansichten der einzelnen Theologen. Schleiermacher und Hegel sind Väter dieser Theologie; Hegels Philosophie aber mehr in der durch die Philosophen Christ. H. Weiße (1801—1866, Prof. in Leipzig), Hermann Ulrici (1806—1884, Prof. in Halle) und Kuno Fischer (1824—1907, Prof. in Heidelberg und Jena) vom Pantheismus gereinigten und dem christlichen Theis-

mus genäherten Gestaltung. Von vornherein läßt sich denken, daß die Gruppe der Vermittlungstheologen eine große Mannigfaltigkeit von Standpunkten umfaßt. Sie ist in der Tat ein sehr weitschichtiges Lager, dessen linker Flügel dem philosophischen Rationalismus die Hand reicht (Hase); dessen stolzes Zentrum die sogenannte deutsche Theologie[84] bildet (z. B. Dorner); dessen rechter Flügel wenigstens den Schwerpunkt der Theologie in einem einfachen Bibelchristentum sucht (Tholuck, Müller, Köstlin). — Die Vermittlungstheologen sind auch zumeist Freunde und Befürworter der Union gewesen (besonders z. B. Nitzsch, J. Müller). Darin berühren sie sich mit Schleiermacher, der den Unterschied zwischen Luthertum und Kalvinismus für gering erachtete und auch für ihn keine Formel mehr aufstellte wie für den Unterschied zwischen der lutherischen und katholischen Kirche.[85] Die Vermittlungstheologen sind darum auch die Männer (J. Müller etwa ausgenommen), die Schleiermacher geliebt und als ihren Meister verehrt haben, wenngleich sie ihm im einzelnen meist wenig folgten. Neben Schleiermacher stand ihnen Melanchthon hoch als der Vermittler unter den Reformatoren und der Vorläufer des Unionsbestrebens. — Das Organ der Vermittlungstheologie wurde die noch heute bestehende Zeitschrift, „Theologische Studien und Kritiken", begründet 1828 von den auch zu dieser Schule gehörenden Theologen Karl Ullmann (1796—1865, Prof. in Halle u. Heidelberg) und Fried. Wilh. Umbreit (1795—1860, Prof. ebenfalls in Heidelberg).

Zu den Vermittlungstheologen ist auch August Twesten, der Amtsnachfolger Schleiermachers, seines geistigen Vaters, zu zählen. Wie dieser, geht er in seiner unvollendet gebliebenen Dogmatik („Vorlesungen über d. Dogmatik d. ev.-luth. Kirche", 1826—37) vom Gefühl aus, suchte sich aber dabei dem kirchlichen Bekenntnis zu nähern. Er sah wohl, daß „Schleiermacher nicht da steht, wo Luther stand", und will die alte Kirchenlehre rechtfertigen durch Entwicklung der in ihr sich darstellenden religiösen Gefühle; denn jedes Dogma habe nur

---

[84] Siehe bei G. Frank, Geschichte d. prot. Theol. B. IV, Theol. d. 19. Jahrh., S. 294, bei der Abhandlung über Dorner, was „die echte lebensvolle deutsche Theologie" sein und ausrichten wollte.

[85] Siehe oben S. 95.

dadurch einen Wert, daß es ein frommes Gefühl ausdrückt und auf dasselbe zurückwirkt. Es sollten also gewissermaßen die alten, vom Rationalismus begrabenen Dogmen durch Reflexion über das religiöse Gefühl in verklärter Gestalt auferstehn und so ein vergangenes christliches Bewußtsein zu einem gegenwärtigen werden. Wo aber ein Dogma einer solchen Wiedererzeugung durch das Gefühl widerstrebt, so muß es umgebildet werden. Dies geschieht bei Twesten mit der Inspirations- und Trinitätslehre und wäre auch andern Lehren widerfahren, wenn seine Dogmatik über die Engellehre hinausgekommen wäre; denn er sagte selber: „Vieles, was zum Christentum gerechnet wird, fühle ich nicht als in mir recht lebendig."

Dem Rationalismus reicht, wie gesagt, unter den Vermittlungstheologen Karl Hase (geb. 1800, Prof. in Jena, † 1890) die Hand. Mehr als durch seine Dogmatik („Lehrbuch der ev. Dogmatik", 1826, sechste Aufl. unter dem Titel Ev.-protest. Dogmatik 1860 u. öfter) ist er durch seinen *Hutterus redivivus*, 1828, bekannt geworden. In demselben wollte er nicht wie H. Schmid einfach die Dogmatik der alten orthodoxen lutherischen Theologen darstellen, sondern zeigen, wie nach seiner Meinung der alte Hutter in der Gegenwart seine Orthodoxie verteidigen würde. Vielfach ist das Buch als Lehrbuch gebraucht worden, auch entspann sich darüber ein literarischer Streit mit dem Rationalisten Röhr (1777—1848). Hase sieht als Religion die Liebe des Endlichen zum Unendlichen an. Die Erfahrung aber lehre, daß die Menschen durch Selbstliebe ihm entfremdet erscheinen. Diese Entfremdung soll dadurch aufgehoben werden, daß der Mensch im Glauben an die alles überwindende Kraft der Freiheit das Böse besiegt und sich durch die Barmherzigkeit Gottes immer würdiger zu machen strebt. Christus ist ihm also nicht leidender Mittler, sondern nur das Ideal, wonach jeder streben soll; er ist der ideale Mensch, der ohne Sünde dem göttlichen Ziele der Menschheit in unerreichbarem Grade sich näherte. Die biblische Erbsündlehre verwirft Hase, nennt sie eine Überspannung des Erbsündbegriffs, und darin ist eben nach ihm die Möglichkeit gegeben, sich dem Ziele zu nähern. Es ist also nur der alte Semipelagianismus in anderem Gewande, ein Rationalismus nur von etwas vornehmerer Art als der alte vulgäre, den Hase bekämpfte.

Eine Sonderstellung unter den Vermittlungstheologen nimmt Richard Rothe (geb. 1799 in Posen, † als Prof. in Heidelberg, 1867) ein. Er gilt als „einer der frommsten und freisten Theologen" der neueren Zeit. Das deutet schon auf die Widersprüche, die sich bei ihm finden. Obwohl er, z. B. in „Zur Dogmatik" (1863), Wunder usw. annimmt, so nahm er doch eine sehr kritische Stellung zur Schrift ein und trat später sogar dem Protestantenverein bei. Sein ganzes wissenschaftliches, theologisches System hat Rothe in seiner durchaus spekulativen „theologischen Ethik" (1845—1867) niedergelegt. Rothe unterscheidet hier zwei Arten des Denkens, das empirisch reflektierende, das seinen Anlaß aus der uns umgebenden materiellen Welt nimmt und die Kontrolle ausübt über das spekulative Denken, das seinen Anlaß aus dem nimmt, was wir zur Beurteilung der materiellen Welt mitbringen. Geht das spekulative Denken vom Ichbewußtsein aus, so sei es Philosophie, gehe es aber vom Gottesbewußtsein aus, so sei es theologische Spekulation, Theosophie. So suchte Rothe Philosophie von der Theologie zu trennen. Von der theologischen Spekulation soll aber die Religion nun doch nicht abhängen; zunächst ist daher nach Rothe die Frömmigkeit Sache der Empfindung. Das religiöse Gefühl aber gibt Anlaß zur religiösen Spekulation, die an ihm wiederum ihre Probe hat. Hegelscher und Schleiermacherscher Einfluß sind also deutlich bemerkbar, wie denn Rothes Theologie auch demgemäß pantheistische Züge hat. Rothes „Dogmatik", die er der historischen Theologie zuweist, gab sein Freund Schenkel 1870 aus seinem Nachlaß heraus.

Daniel Schenkel (geb. 1813 im Kanton Zürich, † als Prof. in Heidelberg 1885) macht in der ersten Ausgabe seiner Dogmatik („Die christl. Dogmatik vom Standpunkt d. Gewissens", 1858; später „Die Grundlehren d. Christentums aus d. Bewußtsein d. Glaubens dargestellt", 1877) das Gewissen zum Organ und Sitz der Religion. Das Gewissen definiert er meist als unmittelbare Gegenwart Gottes in uns, verfehlt aber, den Nachweis zu bringen, daß wirklich alle Erscheinungen der Religion aus dem Gewissen abzuleiten sind. Das Gewissen zum Sitz der Religion zu machen, ist höchst bedenklich, nicht nur, weil es ein subjektivisches Prinzip ist, sondern zumal wegen des verhüllten rationalistischen Gegensatzes gegen die Schrift und

Kirche, der darin enthalten ist und später bei Schenkel auch klar zutage trat, z. B. in seinem „Charakterbild Jesu", 1864.

Zu den Männern, die die Mitte der Vermittlungstheologie repräsentieren, ist wohl auch schon Karl Im. Nitzsch zu rechnen. Er ist neben Twesten als der Hauptvertreter der Schleiermacherschen Dogmatik anzusehen. In seinem „System der christlichen Lehre", 1829, in dem er Dogmatik und Ethik zu einem System zu vereinigen sucht, läßt er wie Schleiermacher die Urgestalt der Religion eine Bestimmtheit des Gefühls sein, sucht aber Schleiermacher entgegen zur Anerkennung einer wirklichen Offenbarung fortzuschreiten, wenn es auch bei ihm lange nicht zur Annahme der schriftgemäßen Offenbarungslehre kommt.

Ein Schüler von Nitzsch und Lücke ist Johann Peter Lange (geb. 1802, † als Prof. d. Theol. in Bonn, 1884), bekannt besonders durch sein großes „theologisch-homiletisches Bibelwerk", 1856. Seine „christliche Dogmatik" zerfällt in drei Teile: „Philosophische Dogmatik", 1849, die das ganze System begründen soll; „Positive Dogmatik", 1851, die das in der Schrift niedergelegte und geschichtlich entwickelte Dogma begründet; „Angewandte Dogmatik", 1852, worin die dogmatischen Prinzipien auf alle dem Christentum zugewandten und abgewandten Lebensprinzipien in der Menschheit angewandt werden. Lange ist der Phantastiker unter den Vermittlungstheologen. An dichterischer, schwungvoller Sprache, aber auch an der Kunst, alle festen Begriffe auszuweiten, alle festen Grenzen zu verwischen, Christentum und Welt so ganz in schönen Einklang zu bringen, übertrifft er alle andern.

Spekulativ in seiner theologischen Arbeit ist Isaak Aug. Dorner, der Hauptvertreter der Vermittlungstheologie. Er hat sich literarisch sehr betätigt. Von seinen dogmatischen Schriften sind zu nennen: „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", 1839, und „System der christlichen Glaubenslehre", 1879—80. Für die Gestaltung seiner Glaubenslehre läßt sich Dorner die Methode von der deutschen Philosophie darbieten. Zwar führte ihn diese Methode nicht dazu, wie wir dies bei den philosophischen Dogmatikern sehen, die Glaubenslehre ihres christlichen, biblischen Inhalts zu entleeren, doch ist ihr Einfluß auf die Lehrdarstellung überall in seinem System unverkennbar, z. B. besonders in seiner Christologie. Ge-

gen die Schrift läßt Dorner die Menschwerdung des Logos nur den Anfang der Verbindung des Sohnes Gottes mit dem Menschen sein. Diese Verbindung wird allmählich enger und wird erst nach Jesu Tode zu wirklicher Personeneinheit.[36]

Neben den schon genannten Theologen Ullmann und Umbreit sind hier noch zu nennen Gottfried Ch. F. Lücke (1791, Prof. d. Theol. in Bonn und Göttingen, † 1855), „Grundriß der evang. Dogmatik", 1845; Karl Liebner (1806, Prof. in Göttingen, Kiel, Leipzig, † in Dresden 1871), „Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt", 1849; Ludwig Schöberlein (1813, Prof. in Heidelberg u. Göttingen, † 1881), „Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe", 1848, und „Prinzip und System der Dogmatik", 1881, und aus neuerer Zeit Friedrich Nitzsch (Sohn von Im. Nitzsch, 1832, Prof. in Gießen u. Kiel, † 1898) „Lehrbuch der ev. Dogmatik", 1889.

Zu den Männern, die den rechten Flügel der Vermittlungstheologie bilden und, obwohl sie der Orthodoxie abgeneigt waren, dennoch mehr Nachdruck auf ein Bibelchristentum legen, gehören August Neander (geb. 1789 in Göttingen als Jude, Prof. in Berlin, † 1850) und Friedrich August Tholuck (geb. zu Breslau 1799, Prof. in Halle, † 1877), der hallische „Studentenvater". Tholuck hatte in Halle gegen den zur Zeit seines Amtsantritts daselbst (1825) noch herrschenden Rationalismus manchen Kampf zu führen; brachte ihm aber gewiß in anderer Weise ein Pereat, als es Hegel gewünscht hat, der ihn von Berlin mit der Weisung entließ: „Bringen Sie dem hallischen Rationalismus ein Pereat." Tholuck hat viele von seinen Schülern, denen er auch einen großen Teil seiner Erholungszeit widmete, auf den Weg zum Leben gewiesen, wurde ihnen aber gram, wenn sie strenger konfessionelle Bahnen einschlugen wie der Verfasser dieser Dogmatik, der ihn aber doch allzeit als einen Mann verehrt hat, dem er viel zu verdanken hatte. Vielfach aufgelegt, auch in fremde Sprachen übersetzt wurde Tholucks Büchlein: „Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers" (1823, 9. Aufl. 1871), ein Gegenstück zu De Wettes: „Weihe des Zweiflers" (1822).

[36] Siehe Glaubenslehre, B. II, § 104, S. 431 ff.

Von Tholuck entscheidend beeinflußt, aber dogmatisch bedeutender als derselbe ist Julius Müller (geb. 1801 zu Brieg in Schlesien, später ebenfalls Prof. in Halle, † 1878). Müller ist ein Hauptverfechter der Union gewesen, namentlich machte er es zu seiner Aufgabe, dieselbe zu rechtfertigen. Obwohl er in Halle Dogmatik las, hat Müller dennoch keine vollständige Dogmatik herausgegeben. Sein dogmatisches Hauptwerk, das ihm den Namen „Sündenmüller" einbrachte, ist: „Die christliche Lehre von der Sünde" (1838). Er betonte mit Recht, daß man nichts Rechtes vom Wesen des Christentums verstände, wenn man nicht das Wesen der Sünde recht erkannt habe. Er richtet sich daher in diesem Werke gegen Hegel, Schleiermacher und Rothe, die alle die Sünde zu etwas Naturnotwendigem machen und damit ihr eigentliches Wesen, daß sie fluchwürdiges Unrecht und Feindschaft wider Gott ist, aufheben und abschwächen; aber auch der kirchlichen Lehre von der Erbsünde ist er abgeneigt und lehrt, da die Sünde als strafwürdiges Unrecht Selbstentscheidung bedinge, eine vorzeitliche Selbstentscheidung des einzelnen Menschen für die Sünde. Trotzdem ist die Schrift Müllers beachtenswert.

Zum rechten Flügel der Vermittlungstheologie gehört auch der Lutherforscher Julius Köstlin (geb. 1826, Prof. in Göttingen, Breslau u. Halle, † 1902; „Luthers Theologie", 1863; „Luther, sein Leben u. seine Schriften", 1875). Besonders ist hinzuweisen auf sein, nicht, wie sonst die Schriften der Neueren, vom Subjektivismus beherrschtes Werk: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart" (1895). Ferner mag zu dieser Gruppe gerechnet werden Martin Kähler (geb. 1835, Prof. in Bonn u. Halle), „Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus" (1883, 3. Aufl. 1905).

Mehr an die Vermittlungstheologen als an die konfessionellen Theologen reiht sich der dänische Theologe Hans Lassen Martensen. Außer von Hegel, dessen dialektische Methode er teilweise annahm, ist er durch die Mystik und Theosophie (Eckehart, Böhme) beeinflußt worden. Dies zeigt sich deutlich in seiner weitverbreiteten „Christlichen Dogmatik",

(1849, deutsch 1856). Noch bekannter ist seine „Christliche Ethik" (1871).

Wie die Vermittlungstheologen war auch der schwäbische Theologe Johann Tobias Beck (geb. zu Balingen 1804, Prof. in Tübingen, † 1878) der Kirchenlehre abgeneigt. Er wollte nicht nur die alte Schulterminologie beseitigen, sondern wollte unabhängig von aller kirchlichen Tradition, allen Bekenntnissen und aller Philosophie den Lehrgehalt der Schrift in ein System bringen. Von der lutherischen Lehre weicht er dabei ab durch seine subordinatianische Trinitätslehre, in der Lehre von der Rechtfertigung (sie ist ihm weniger Gerechterklärung als vielmehr Gerechtmachung), in der Lehre von der Kindertaufe (sie ist ihm nicht Bad der Wiedergeburt), und dann durch seinen Chiliasmus. Dogmatische Schriften Becks sind: „Einleitung in das System der christlichen Lehre oder propädeutische Entwicklung der christl. Lehrwissenschaft" (1838); „Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. I. Teil. Die Logik der christl. Lehre" (1841); „Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule u. Haus" (1862). Seine „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" wurden nach seinem Tode (1886—87) herausgegeben.

Becks Vorlesungen wurden stark besucht und er hat Schule gemacht. Der getreuste Beckianer unter den theologischen Lehrern ist wohl Ernst Wörner (1829—1875). Er schrieb: „Die Grundwahrheiten des biblischen Christentums" (1871). Andere Beckianer sind Friedrich Reiff (1827—1894), „Christliche Glaubenslehre"; Hermann v. d. Goltz (1835, Prof. in Berlin, Oberkirchenrat, † 1906, zugleich auch der Vermittlungstheologie angehörend), „Die christlichen Grundwahrheiten" (1873); Robert Kübel (1838, Prof. in Tübingen, † 1896), „Christliches Lehrsystem nach der Heil. Schrift". Ähnlich wie diese steht Heinrich Voigt, „Fundamentaldogmatik" (1874).

G. Wirkliches Wiederaufleben in bewußterem Stehen auf lutherischem Grunde.

1. *In noch gebrechlicher Gestalt.*

Die „Erweckung", die nach den deutschen Freiheitskriegen durch die deutschen Lande und darüber hinaus erging, hat auch

ein Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik im Gefolge gehabt. Vielfach wird dies letztere zum nicht geringen Teile Schleiermacher zugeschrieben. Wenn es nun auch nicht zu leugnen ist, daß mit Schleiermacher eine Abkehr vom Rationalismus in die Bahnen des Glaubens eintrat, gesteht doch selbst ein Claus Harms von Schleiermachers „Reden über die Religion": „Ich empfing von diesem Buch den Stoß zu einer ewigen Bewegung", so ist doch und wird noch der Einfluß, den Schleiermacher ausgeübt hat, von seinen Bewunderern weit übertrieben. Daß ein Buch wie Schleiermachers „Reden", das aller wahren Religion und allen Christentums so gänzlich bar ist, überhaupt einen solchen Einfluß haben konnte, ist schier unbegreiflich; es wird nur einigermaßen verständlich, wenn man den totalen geistlichen Bankrott des Rationalismus erwägt. Claus Harms setzt aber auch hinzu (was meist nicht mitzitiert wird): „Mehr hatte ich von Schleiermacher nicht." Schleiermachers Schriften hätten wohl kaum ihren Einfluß ausgeübt, wenn sie nicht durch die Erwekkung selbst getragen worden wären, und man ihren pantheistischen Charakter nicht so vielfach verkannt hätte.

Was hier und dort der tatsächliche Anstoß war, den lutherischen Glauben, der sich mehr oder minder bewußt durch die Zeit des Rationalismus, nicht zum wenigsten durch das lutherische Kirchenlied, in den Winkeln Deutschlands erhalten hatte, neu hervorzutreiben, das entzieht sich vielfach unserer Erkenntnis. Der Herr wirkte da, wie er Joh. 3, 8 zu Nikodemus spricht. Die Erweckung ging auch nicht wie die Reformation von einem Orte aus, sondern setzte scheinbar an vielen Orten fast gleichzeitig ein. Einer der Männer, die dazu beitrugen, das Luthertum neu zu beleben, war eben Claus Harms (geb. 1778 in Fahrstedt, Süderditmarschen, Prediger usw. in Kiel, † 1855). Hauptsächlich durch seine 95 Thesen, die er 1817 zugleich mit Luthers 95 herausgab und in denen er besonders den Rationalismus angriff, wurde er weithin bekannt. Seine Thesen zündeten überall und riefen einen wahren Sturm hervor. An zweihundert Streitschriften wurden gewechselt. Andere Männer, die auch, je nach ihrer mehr oder minder echt lutherischen Stellung, an der Neubelebung des alten Luthertums mitarbeiteten, sind unter andern: A. G. Rudelbach (1792—1862), J. G. Scheibel (1783—1843), H. E. F. Guericke (1803—1878),

J. F. W. Höfling (1802—1853; „Grundsätze der Ev.-Luth. Kirchenverfassung", 1850), G. Ch. A. Harleß (1806—1879; „Christliche Ethik" 1842), Karl Stroebel († 1879), J. K. W. Löhe (1808—1872), J. K. T. Keil (1807—1888), Th. D. T. Kliefoth (1810—1895), G. L. Harms (1808—1865), Th. Harms (1819—1885), Th. Harnack (1816—1889; „Luthers Theologie", I, 1862, II, 1886) und W. F. Besser (1816—1884; „Bibelstunden", 1844 ff., 14 Bde.).

Die „Erweckung" hatte, wie gesagt, ein Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik im Gefolge. Die auf lutherischem Grunde neuerstehende Dogmatik war aber nicht sogleich und nicht überall eine wirklich echt lutherische, sondern hatte noch und behielt vielfach ihre Gebrechen, das gilt besonders von der Erlanger Theologie, d. i. der Theologie, wie sie namentlich von den großen Theologen der Universität zu Erlangen, Thomasius, Hofmann und Frank vertreten wurde. Sie machte den Anspruch, genuin lutherisch zu sein und galt leider auch vielfach dafür. Sie ist es aber nicht, denn der lutherische Grundsatz: Theologie auf Grund der Schrift allein, wird von ihr aufgegeben. Die Erlanger Theologie hat Schleiermachersche und Hegelsche Ideen in sich aufgenommen und verarbeitet; dazu hat sie auch bei andern Philosophen Anleihen gemacht. Von Schleiermacher stammt bei diesen Theologen die durchaus verkehrte Methode, ein System aus dem gläubigen Bewußtsein zu entwikkeln. Von ihm haben sie auch den Gedanken der Weiterentwicklung des Dogmas übernommen. Sie wollten wissenschaftlich an seiner Weiterentwicklung mitarbeiten. Entschieden lehnen sie es ab, eine Repristinationstheologie zu führen. Obgleich sie echt lutherisch sein wollten, wollten sie doch nicht einfach zur Schrift- und Bekenntnislehre zurückkehren. Die altlutherische Inspirationslehre wird von ihnen fallen gelassen. Sie beurteilen daher auch Abweichungen vom lutherischen Bekenntnis und der Schrift sehr gelinde. So sagt z. B. Frank[37] von H. Schmid: „Man sieht daraus (nämlich, daß Schmid Hofmanns durchaus schriftwidrige Lehre von der Versöhnung gewissermaßen rechtfertigt), daß Schmid zwar mit ganzem Herzen Lutheraner war, aber ohne in

[37] Real Encyklopädie, 2. Aufl., B. XVIII, S. 255.

jeder Abweichung von der hergebrachten Lehre sofort eine Ketzerei zu erkennen."

Das dogmatische Hauptwerk von G o t t f r i e d T h o m a s i u s ist „Christi Person und Werk, Darstellung der ev.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus" (1852—61). Gerade in der Christologie aber wich Thomasius von der Kirchenlehre ab. Er lehrte eine Kenose des Logos, wie in verschiedener Weise gar viele der neueren lutherischen Theologen das getan haben, so z. B.: Sartorius, Hofmann, Frank, Luthardt, Kahnis usw. Nach Thomasius hat Christus die sogenannten relativen Eigenschaften: Allmacht, Allgegenwart usw. abgelegt und nur die immanenten Attribute der absoluten Macht, Wahrheit, Liebe und Heiligkeit beibehalten. Entschieden wurde Thomasius hierin besonders von Philippi bekämpft.

Mehr als Thomasius weicht, wie schon angedeutet, J o h a n n C h r i s t. K. v. H o f m a n n von der schriftgemäßen lutherischen Lehre ab. Seine dogmatischen Werke, die hier in Betracht kommen sind: „Weissagung und Erfüllung" (1841—44) und sein „Schriftbeweis" (1852—56). Hofmann verwirft die lutherische Inspirationslehre; die einzelnen Schriften sind nach ihm nicht irrtumslos; eine aber korrigiert die andere. Deshalb, führt er in seinem „Schriftbeweis" aus, ist der Schriftbeweis nicht aus einzelnen Schriftaussagen zu führen, sondern das Ganze des Systems müsse aus dem Ganzen der Schrift bewiesen werden. Dies steht natürlich im Dienste seiner falschen Versöhnungslehre. Hofmann meinte eben, bei den alttestamentlichen Opfern den Gedanken der Stellvertretung nicht zu finden, und so mußte seine Art des Schriftbeweises dazu dienen, das im Neuen Testamente klar gelehrte s t e l l v e r t r e t e n d e Leiden Christi zu beseitigen. Genau besehen, liegt aber der Grund der Leugnung der Stellvertretung bei Hofmann viel tiefer. Wie bei Schleiermacher verdrängt bei ihm die Heiligung die Rechtfertigung und Versöhnung aus ihrer eigentlichen Stellung. Daher ist er der Annahme der Lehre von einer stellvertretenden Genugtuung Christi abgeneigt.

F r a n z H. R. F r a n k hat seine Theologie in einem großen, dreiteiligen, je aus zwei Bänden bestehenden, systematischen Werke niedergelegt. Der erste Teil ist „das System der christlichen Gewißheit" (1870—73). Es bildet die ganz subjektivi-

sche Grundlage seines Systems und erinnert sehr an Schleiermacher; nur wo dieser das Gefühl hat, hat Frank die auf Influenzen ruhende Erfahrung. Doch wird durch eine etwas deutlichere Setzung von Ich und Ich der Pantheismus Schleiermachers abgewiesen. „Das System der christlichen Wahrheit" (1878—80) bringt als Ausdruck seiner „unmittelbaren Gewißheit" die in der Kirchenlehre in Übereinstimmung mit der in der Schrift dargebotenen Wahrheit. Aber so manches Stück der Schrift und des Bekenntnisses ist in dem Prozeß der Entwicklung aus der Gewißheit der Wiedergeburt so umgebildet worden, daß es kaum wiederzuerkennen ist. Besonders in der Christologie und Versöhnungslehre weicht Frank ähnlich wie Hofmann von der Schriftlehre ab. „Das System der christlichen Sittlichkeit" (1884—87), Franks Ethik, beschließt das Werk.

Gleichzeitig mit Frank, Hofmann und Thomasius dozierte zu Erlangen als Kirchenhistoriker Heinrich Schmid (geb. 1811 zu Harburg, † 1885). Von ihm stammt das Werk: „Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt" (1843, 7. Auf. 1893), das die weiteste Verbreitung fand (wurde auch ins Schwedische und Englische übersetzt) und das noch lange gebraucht werden wird, wenn Werke wie Franks in Vergessenheit geraten sind. Dieses Werk gibt nicht Schmids persönliche Stellung wieder (da berührt er sich vielfach mit den anderen Erlangern), sondern bietet den Ertrag der lutherischen Orthodoxie bis auf Hollaz mit reichlichen Zitaten aus den orthodoxen Dogmatikern.

Die Erlanger Theologie, speziell die Frankscher Richtung, ist von Ludwig Ihmels (geb. 1858, Prof. in Erlangen, seit 1903 in Leipzig) in selbständiger Weise weitergeführt worden. Wenn er auch nicht ganz die Pfade Franks geht, so kommt es doch bei ihm nicht zur wirklichen Anerkennung des Schriftprinzips, vgl. „Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung", (1901). Auch Reinhold Seeberg (geb. 1859, Prof. in Erlangen, seit 1898 in Berlin: „Die Grundwahrheiten der christl. Religion", 1901—02) stammt aus dieser Schule (Hofmann), ist aber auch anderweitig (auch von Ritschl) beeinflußt. Eine Dogmatik im Geiste der Erlanger Theologie hat Alexander v. Öttingen herausgegeben: „Die lutherische Dogmatik" (1897—1902).

Zu den Bahnbrechern für die neuerstehende lutherische Dogmatik gehört Ernst Sartorius (geb. 1797 in Darmstadt, Prof. in Marburg u. Dorpat, Hofprediger in Königsberg, 1859). Obgleich Lutheraner, hat er doch wie viele preußische Lutheraner der Union nicht feindselig gegenüber gestanden. In der Christologie ist er Kenotiker, und seine Trinitätslehre neigt zum Tritheismus. Zu nennen sind seine dogmatischen Werke: „Lehre von Christi Person u. Werk" (1831) und: „Die Lehre von der heil. Liebe" (1840—44).

Weitere konfessionell lutherische Dogmatiker sind Vilmar, Kahnis, Luthardt und Philippi. August F. C. Vilmar (geb. 1800 in Solz, Prof. in Marburg, † 1868), Kirchenmann und Politiker, vertrat ein strenges Luthertum, in der Lehre vom Amt aber vertrat er die romanisierende Richtung. Seine Dogmatik wurde nach seinem Tode (1874) durch seinen Schüler Piderit herausgegeben. Karl F. A. Kahnis, Professor in Leipzig, war daselbst, anfänglich allein, später mit Luthardt zusammen, einer der Vorkämpfer des Luthertums gegen die Union, machte aber später zur Betrübnis vieler Lutheraner eine Schwenkung von der lutherischen Lehre hinweg, wie dies seine Dogmatik („Lutherische Dogmatik", 1861 ff.; 2. Auf. 1874) zeigt. Im Abendmahl neigt er zu Calvin hin, in der Trinitätslehre ist er Subordinatianer, und lehrt wie Thomasius eine Kenose des Logos. Ein vielgelesenes Werk von Kahnis ist: „Der innere Gang des deutschen Protestantismus" (1854, 3. Auf. 1874). Christoph Ernst Luthardt (geb. 1823 in Maroldsweisach, Bayern, Prof. in Leipzig, † 1902) ist ein Schüler Hofmanns, ist aber kaum zur Erlanger Schule zu rechnen. In seinem Buche: „Die Lehre vom freien Willen und von der Gnade" (1863) weicht er von der Schriftlehre zum Synergismus ab. Viel gebraucht ist sein „Kompendium der Dogmatik" (1865, 10. Auf. 1900). Eine Dogmatik von ihm erschien, da er schon in den Ruhestand versetzt worden war: „Der christliche Glaube gemeinverständlich dargestellt" (1898).

Friedrich Adolf Philippi, obwohl er älter als Luthardt und Kahnis ist, nennen wir zuletzt, weil er, trotzdem er von Haus aus ein Jude war (wurde 20 Jahre alt als Leipziger Student getauft, 1829), von allen konfessionell lutherischen Theologen (Rohnert ausgenommen), die eine Dogmatik herausge-

geben haben, am orthodoxesten stand. Bei ihm ging es umgekehrt wie bei Kahnis; in der zweiten und noch mehr in der dritten Ausgabe seiner „Christlichen Glaubenslehre" (1. Ausg. 1854—79) nimmt er einen viel entschiedeneren lutherischen Standpunkt ein als in der ersten. Zwar lehrt er auch wie die Erlanger, daß die Dogmatik aus „der erleuchteten Vernunft des dogmatisierenden Subjektes" zu entwickeln sei, aber er sucht nicht, wie diese, damit Ernst zu machen. Die Schrift ist ihm die eigentliche und einzige Quelle und Norm. Selbst in der Lehre von der Inspiration, in der alle vorgenannten neulutherischen Dogmatiker von der altlutherischen Stellung abweichen, steht er ziemlich korrekt. In der dritten Auflage seiner Glaubenslehre bekennt er sich sogar zur Verbalinspiration, will aber nur eine Wort-, aber nicht eine Wörterinspiration annehmen. Daß er aber doch an der verkehrten Methode der Entwicklung aus dem Bewußtsein festhalten wollte, bringt es mit sich, daß er verschiedentlich Aussagen macht, die Inkorrektheiten enthalten. Zu erwähnen ist auch, daß Philippi in der Lehre von der Erwählung nicht ganz korrekt steht. Entschieden aber stand er den Fündlein der Erlanger usw. entgegen. Bezeichnend sind da Äußerungen, die G. Frank[38] von ihm anführt: „Ich will nichts wissen vom Synergismus, nichts von Kenose, nichts von denen, die da sagen, daß sie die Lehre unserer Kirche fortführen wollen. Verflucht sei aller Schwindel, der die Kirche Gottes untergräbt." Und gegen Hofmann: „Um der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre willen in ihrer bekenntnismäßigen Form und Fassung bin ich lutherischer Theologe, lutherischer Christ, ja Christ überhaupt geworden. Wer mir das dem Zorn Gottes als Lösegeld gezahlte Sühnblut des Sohnes Gottes nimmt, der nimmt mir das Christentum überhaupt. Ich wäre dann ebensogern bei der Religion meiner Väter geblieben."

Mit Philippi hat die Wiederbelebung der lutherischen Dogmatik auf deutschen Universitäten ihren Höhepunkt erreicht; von da an geht es, was wirkliche lutherische Dogmatik anbetrifft, bergab. Vor allen ist fast ganz allgemein die alte Inspirationslehre aufgegeben und die Irrtumslosigkeit der Schrift fal-

---

[38] A. a. O., B. 4, S. 494.

len gelassen. Am besten steht hier noch unter den neuesten Theologen Karl F. Nösgen (geb. 1835, Prof. in Rostock, † 1913), vgl. sein Werk: „Das Wesen und Wirken des heiligen Geistes" (I, 1905; II, 1907). Man gab die Verbalinspiration auf im Wahne, so der neuern Kritik Herr zu werden. So schon August W. Dieckhoff (geb. 1823, Prof. in Rostock, † 1894), „Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heil. Schrift" (1891). Aber man hat das Gegenteil erreicht, wie namentlich auch die Debatte über „moderne positive Theologie" gezeigt hat.[39] Die neueren noch positiv sein wollenden Theologen stehen zum Teil nicht mehr weit ab vom rechten Flügel Ritschls, auf den und seine Schule wir gleich eingehen werden. Die Lehre von zwei Naturen in Christo, die altkirchliche Versöhnungslehre z. B. sind Stücke, die man vielfach im positiven Lager meint, nicht mehr festhalten zu müssen. Durch die ganze neuere positive Dogmatik geht ein anderer Zug als durch die alte orthodoxe Theologie. Die alte Dogmatik ist theozentrisch, die neuere positive anthropozentrisch. Überall will die neuere Theologie es mit dem sogenannten menschlichen Element Ernst machen.

Aus dem positiven Lager verschiedener Färbung erschienen im Laufe der letzten Jahrzehnte Dogmatiken von Wilhelm Schmidt (geb. 1839, Prof. in Breslau, † 1912): „Christliche Dogmatik" (I, 1895; II, 1898), von Georg Schnedermann (geb. 1852, Prof. in Leipzig): „Der christliche Glaube

---

[39] Anlaß zu diesen Auseinandersetzungen gab Reinhold Seeberg durch seine Schrift: „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" (1903). Aufgenommen wurde das Schlagwort „modern-positiv" von Richard Grützmacher (geb. 1876, Prof. in Greifswald, seit 1907 in Rostock): „Die Forderung einer modern - positiven Theologie" (Nkz. 1904), und Karl Beth (geb. 1872, Prof. in Wien): „Die Moderne und die Prinzipien der Theologie" (1907). Auch der Ritschlianer Theodor Kaftan (Generalsuperintendent in Kiel), trat in die Debatte ein mit seinem: „Moderne Theologie des alten Glaubens" (1905). Bekämpft wurde die moderne positive Theologie unter anderen von Hermann Cremer (geb. 1834, Prof. zu Greifswald, † 1903), dem Verfasser des „Bibl.-theol. Wörterbuchs der neutestamentlichen Gräzität" (1867, 9. Aufl. 1902) und dem Begründer der sogenannten „Greifswalder Schule", dazu Lütgert in Halle, Schaeder in Kiel, Bornhäuser in Marburg, Kropatscheck in Breslau u. and. zu zählen sind, mit deren Positivität es aber jetzt nicht mehr viel besser steht als mit der der andern sogenannten positiven Theologen. Cremer stellte nicht mit Unrecht Seebergs „Grundwahrheiten" in die Nähe der Ritschlschen Theologie. Auch Wilh. Schmidt (Prof. in Breslau) und Karl Dunkmann (geb. 1868, seit 1907 Dir. des Predigerseminars in Wittenberg) traten der gesamten modern-positiven Theologie entgegen.

im Sinne der evang. Kirche" (I, 1902), und von Adolf Schlatter (geb. 1852, Prof. in Tübingen): „Die Theologie des neuen Testamentes", I. „Das Wort Jesu" (1909), II. „Die Lehre der Apostel" (1910); „Das christliche Dogma" (1911).

Albert Ritschl (geb. 1822, Prof. in Bonn und Göttingen, † 1889), obgleich er den Anspruch macht, lutherischer Theologe zu sein, hat in Wahrheit sich völlig vom lutherischen Grunde entfernt. Trotzdem er wie Schleiermacher erklärt, daß die Theologie von der Philosophie und besonders der Metaphysik zu trennen sei, so ist ebenfalls wie bei Schleiermacher seine Theologie gänzlich von seinem philosophischen Standpunkt beherrscht. Es ist aber nicht Hegelsche, sondern Kantsche Philosophie, die Ritschl zum Ausgangspunkt seiner Theologie macht. Unter Anlehnung an Lotze (1817—1881), den er übrigens falsch auffaßt,[40] schließt sich Ritschl an Kant an, an den sich ja seiner Zeit die Rationalisten anschlossen. Ritschls Theologie ist auch mit gutem Recht ein neuer Rationalismus zu nennen.

Mit der Philosophie geht es ja immer aus einem Extrem in das andere. So war in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts auf den Idealismus Hegels der Materialismus (L. Büchner, K. Vogt) gefolgt, wobei die Erfolge der Naturwissenschaften mithalfen. Da hieß es denn in philosophischen Kreisen (zuerst die Hegelianer Zeller und Kuno Fischer): „Zurück zu Kant." So entstand der Neukantianismus, die Erneurung der Kantschen Philosophie. Der Anschluß an Kant war zwar verschieden, aber in einem stimmte man im Anschluß an Kants Erkenntnistheorie überein, daß jede theoretische Erkenntnis des Transzendenten zu verneinen sei. Während aber einige nach Vorgang Schopenhauers auf jede Erhebung über die sinnlich wahrnehmbare Welt verzichteten und bei der Erscheinung als der einzig erfaßbaren Realität stehen bleiben wollten, andere wieder wie Lange die durch Kants Erkenntnistheorie gebildete Schranke vermittels der dichtenden Phantasie zu übersteigen suchten, meinten wieder andere, im Anschluß an den moralischen Gottesbeweis Kants, das dem Verstand verborgene Übersinnliche in der sittlichen Natur des Menschen erschließbar zu finden. Zu diesen letzten gehört Ritschl und seine Schule.

---

[40] Siehe, L. Stählin, „Kant, Lotze, A. Ritschl," S. 134 ff.

Ritschls Theologie gehört also dem Diesseits an, und von eigentlicher Offenbarung, wenn auch der Terminus gebraucht wird, ist nicht die Rede. Eine Erkenntnis objektiver göttlicher Wahrheiten gibt es nach Ritschl nicht, sondern nur eine subjektive, praktische Erkenntnis derselben, eben auf Grund des Sittlichen im Menschen. Es gibt in dieser Beziehung nach Ritschl keine Wissensurteile, sondern nur „Werturteile". „Die Religion", heißt es, „verläuft in Werturteilen." Es ist daher nach Ritschl die Aufgabe des Theologen, alle Glaubensaussagen auf ihren praktischen, ethischen Wert zu prüfen. Was ethisch nach ihm keinen Wert hat, ist aus der Theologie auszuscheiden, so z. B. die Lehre von der Gottheit Christi, weil dieselbe keinen Wert hat für die ethische Nachahmung.[41] Auf diese Weise werden alle christlichen Kernlehren beseitigt: Inspiration der Schrift, Dreieinigkeit Gottes, Christi Versöhnungswerk, Wiedergeburt usw.

Eine eigentliche Dogmatik hat Ritschl nicht herausgegeben, aber die meisten der Dogmen berührt er in seinem großen Werke: „Die christliche Lehre von d. Rechtfertigung und Versöhnung", (1870, 3. Aufl. 1889). Ferner ist zu nennen sein Lehrbuch für Gymnasien: „Unterricht in der christlichen Religion" (1875) und seine Schrift: „Theologie und Metaphysik" (1881), in der er seine Erkenntnistheorie zu rechtfertigen sucht.

Seit Schleiermacher hat niemand so Schule gemacht wie Ritschl. In den letzten zwei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts war die Ritschlsche Theologie die vorherrschende auf den deutschen Universitäten; besonders Göttingen und Gießen, auch Berlin, Marburg und Tübingen waren Herde derselben. Mit dem Ende des Jahrhunderts hatte die Schule als solche wohl ihren Höhepunkt erreicht, aber Ritschls Schüler und deren Schüler, die zumeist gerade die negativen Ansätze in Ritschls Theologie weiter entwickelt haben, geben jetzt vielfach auf den Universitäten den Ton an.

Ritschl am nächsten steht Wilhelm Herrmann (geb. 1846, Prof. in Marburg). Herrmann war kein eigentlicher Schüler Ritschls, sondern Tholucks und Müllers, wurde aber durch Ritschls Werke entschieden beeinflußt. Von den Schrif-

---

[41] Vgl. Ecke, „Die theolog. Schule A. Ritschls", I. S. 271 ff.

ten Herrmanns sind zu nennen: „Der Verkehr des Christen mit Gott" (1886) und „Christlich-protestantische Dogmatik" (1906). Weitere Schüler Ritschls sind: Hermann Schultz (geb. 1836, Prof. in Göttingen, † 1903): „Grundriß der Evang. Dogmatik" (1890); Julius Kaftan, einer der wichtigsten Vertreter der Ritschlschen Theologie und der sie zuerst dogmatisch dargestellt hat: „Dogmatik" (1897); Johannes Gottschick (1847, Prof. in Tübingen, † 1907): „Ethik" (1907); Theodor Häring (geb. 1848, Prof. in Göttingen u. Tübingen), der mehr als Kaftan nach rechts steht: „Der christliche Glaube (Dogmatik)" (1906); Hans Hinrich Wendt (geb. 1853, Prof. in Jena), der mehr nach links sich richtet: „System der christlichen Lehre" (1907). Weiter sind aus dem Lager der Ritschlianer zu nennen: Max Reischle (geb. 1858, Prof. in Halle, † 1905): „Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen" (1902), und Otto Kirn (geb. 1857, Prof. in Leipzig): „Grundriß der evang. Dogmatik" (1907).

Zu den Schülern Ritschls gehört auch Adolf Harnack (geb. 1851, Prof. in Berlin). Er hat recht die negativen Elemente der Ritschlschen Theologie entfaltet, wie dies sein Lehrbuch der Dogmengeschichte (1886—1890) und seine Vorlesungen über „das Wesen des Christentums" (1900) zeigen. Er ist auch mit Recht der Vater der heutigen religionsgeschichtlichen Schule zu nennen, deren systematischer Vertreter Ernst Tröltsch (geb. 1865, Prof. in Heidelberg) ist. Diese neuste Schule führt aber eigentlich nur aus, was schon in Ritschls Theologie enthalten war. Man will die Theologie rückhaltlos in den Zusammenhang alles wissenschaftlichen Forschens einordnen, daher müssen alle Gedanken an Wunder oder irgendeine göttliche besondere Offenbarung fallen gelassen werden. Die Methode, dies Ziel zu erreichen, ist die Religionsvergleichung. Alle Religion, heißt es, ist ihrem Ursprung nach gleich, keine hat für ihr Entstehen andere prinzipielle Quellen als das im Grunde überall gleichartige Geisteswesen des Menschen. Ganz im Einklang mit Darwins Evolutionstheorie hat sich auf Grund dieses geistigen Wesens des Menschen die Religion von Stufe zu

Stufe entwickelt. Treffend sagt Dr. A. Matthes[42] von dem ganzen Verfahren: „Es ist im Grunde die wissenschaftliche Frage, ob der alte Reim: Wir glauben all an einen Gott, ob Jude, Türke, Hottentot, nicht doch etwas Berechtigtes habe." Das Christentum wird von Tröltsch usw. mit ihrem Verfahren den heidnischen Religionen gleichgestellt. Wenn Tröltsch dasselbe auch noch „die tiefste uns geschenkte Wahrheit" will sein lassen, so doch nicht die Wahrheit. Man hält es für möglich, daß das Christentum noch überboten wird. Man hat sich also so weit wie nur möglich vom wahren Christentum entfernt, und doch finden die sogenannten Positiven bei Leuten wie Tröltsch noch immer „Wahrheitsmomente". — Zur religionsgeschichtlichen Schule gehört unter andern Wilhelm Bousset (geb. 1865, Prof. in Göttingen): „Das Wesen der Religion" (1903) und Hermann Gunkel (geb. 1862, Prof. in Gießen): „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" (1895).

2. In reinerer Gestalt.

Zu den dogmatischen Werken, die die lutherische Lehre in reinerer Gestalt vortragen, ist „die Dogmatik der ev.-luth. Kirche" (1902) von Wilhelm Rohnert (Superintendent zu Breslau, † 1902) zu rechnen. Rohnert stellt sich voll und ganz auf die Schrift als alleinige Quelle und Norm aller Theologie. Im Vorwort (S. VIII) sagt er: „Mit ihnen (Glaubensväter der luth. Kirche) bekennen auch wir uns noch zu der vielgeschmähten altkirchlichen Inspirationslehre und glauben mit Luther: ‚Die heilge Schrift ist durch den Heil. Geist gesprochen; — in ihr redet Gott, der wahrhaftig ist; — in ihr ist kein Buchstabe vergeblich; — sie kann nicht irren, sie mag mit ihr selbst nicht uneins sein; — darum heißt's rund und rein, ganz und alles gegläubet' . . . . . Dies ist also der Standpunkt der vorliegenden Dogmatik. Sie will nicht mit neuen Entdeckungen und geistreichen Systemen überraschen, sondern auf Grund von der Schrift und Bekenntnis die altkirchliche Lehre im neuen Gewande darbieten." Wie in der Inspirationslehre[43] so steht Roh-

[42] „Absolute Offenbarung oder religionsgeschichtliche Entwicklung" (1907), S. 13.

[43] Vgl. zu Rohnerts Darstellung in seiner Dogmatik, S. 41—105, auch seine Schrift: „Die Inspiration der Heil. Schrift und ihre Bestreiter," 1889.

nert auch in fast allen andern Lehren recht. Allein, was die Lehre von der Erwählung betrifft, so erklärt er:[44] „Ohne Zweifel sind beide Lehrtropen" (Wahl Ursache des Glaubens und Wahl in Ansehung des Glaubens) „gleichberechtigt, sie widersprechen sich keineswegs, ergänzen sich vielmehr". Die Lehre von der Wahl *intuitu fidei* will er in der Konk.-Formel wenigstens gestreift finden. Er neigt offenbar dieser Lehrart zu, wie er denn auch von der Lehrstellung der Synodalkonferenz erklärt: „Walther stellte auch eine an Kalvinismus streifende Gegenlehre auf." Auch in der Lehre von der Kirche weicht Rohnert ab; die ursprüngliche Stellung der Breslauer[45] aber vertritt er nur teilweise und in gemilderter Form.

In wirklich reiner Gestalt aber ist die schriftgemäße lutherische Lehre im Kreise der Lutheraner Amerikas zur Darstellung gekommen. In den Synodalberichten der zur Synodalkonferenz gehörenden Synoden von Michigan, Minnesota, Nebraska, Missouri und Wisconsin, sowie deren andern Publikationen: „Lehre und Wehre", „Theologische Quartalschrift", „Gemeindeblatt" und „Lutheraner" sind die Lehren der Kirche reichlich in schriftgemäßer Weise dargestellt worden, aber es sind, abgesehen von dem Leitfaden von August L. Gräbner (geboren 1849, Prof. in St. Louis, † 1904: *„Outlines of Doctrinal Theology"*, 1898) und Monographien wie Dr. Walthers „Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt" (1852), und von Dr. Franz Pieper (Prof. in St. Louis): „Die Lehre von Christi Werk" (1898), bis zur Herausgabe dieser Dogmatik keine größeren dogmatischen Werke aus diesem Kreis erschienen.

Karl F. W. Walther war Schrifttheologe[46]. Was der Ritschlianer Kattenbusch[47] als Schwäche Walthers hinstellt, daß er für die Dogmatik wieder die Parole: Nur *loci!* ausgegeben habe, da es die Signatur der Offenbarung sei, daß wir nur unzusammenhängende Stücke aus Gottes Geheimnissen erfahren, das muß Walther als Lob angerechnet werden. Er stellt sich damit

[44] S. 333 u. 338.
[45] Siehe Realencyklopädie, Ausg. I, B. XX, S. 60 f.
[46] Vgl. „Walther als Theologe" von Dr. F. Pieper, Lehre u. Wehre XXXIV, 5. ff.
[47] Von Schleiermacher zu Ritschl, S. 3.

in die Reihen der genuinen lutherischen Theologen, während die sogenannten konfessionellen Theologen drüben, da sie wirkliche Systeme erstreben, unter dem Einflusse Schleiermachers stehen, wie ihnen das Kattenbusch auch erklärt.

Systeme machen, scheinbar widersprechende Lehren zu reimen, ist nach Walther nicht Aufgabe des Theologen. Im Gegenteil, alle Systemmacherei hält er für Schaden und nicht für Gewinn in der Theologie; sie bringt nicht Vertiefung, sondern nur Auflösung der Lehren. Er schließt sich da dem Worte Luthers an: „Wenn es soll Reimens gelten, so werden wir keinen Artikel im Glauben behalten." Ebensowenig wie systematisieren und Lehren reimen, hält er es für Aufgabe des Theologen, was auch die Neueren so viel wollen, Schrift und Wissenschaft, Glauben und Wissen zu versöhnen. Dabei muß nach ihm Schrift und Glaube leiden.

Bei aller Achtung vor wirklicher Wissenschaft[48] ist ihm wissenschaftliche Theologie im Sinne der Neueren etwas Fremdes. Die Wissenschaft soll in der Theologie nur als Magd dienen; will sie mehr sein, so muß sie hinaus. Es verdirbt schon die Schrifttheologie, wo man meint, mit wissenschaftlichen Beweisen dem Schriftwort nachhelfen zu wollen.

Das einzige Erkenntnisprinzip der Theologie ist Walther die Schrift. Was nicht aus der Schrift ist, gehört nicht in die Theologie. „Nicht weniger stimmen wir," schreibt er, „daher auch mit Johann Gerhard: Das einzige Prinzip der Theologie ist das Wort Gottes, darum ist, was nicht in Gottes Wort geoffenbart ist, nicht theologisch." Er verwarf daher absolut alles Theologisieren auf Grund der erleuchteten Vernunft.[49] „Alle solche Apologetik" sagt er,[50] „hassen wir von ganzem Herzen, denn sie setzt voraus, daß es noch etwas Gewisseres gebe als Gottes Wort, aus welchem Gewisserem sich der geheimnisvolle Inhalt der Offenbarung herleiten lasse."

Während die neueren konfessionellen Theologen drüben die Theologie als „kirchliche Wissenschaft vom Christentum[51] definie-

[48] Siehe Vorwort zu B. XXI, Lehre u. Wehre.
[49] Lehre u. Wehre B. XXI, 225 ff.
[50] Lehre u. Wehre, B. XXXIV, S. 326.
[51] So Luthardt, Komp. S. 2.

ren und von ihrem Verwandtschaftsverhältnis zur Philosophie"[52] reden, bezeichnet sie Walther, was bei Öttingen als primitiver Standpunkt gilt,[53] mit Chemnitz und den andern Alten als *habitus practicus*. Er sagt: „Was Zweck des Amts ist, ist auch Zweck der Theologie. Es ist dies aber der wahre Glaube, die Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit und endlich das ewige Leben.[54]

Ein Theologe wird man nach Walther nur durch den Heil. Geist aus dem Worte Gottes. Ein rechter Theologe ist nur der, der durch den Geist vermittels des Worts wiedergeboren ist. In seiner Ausgabe von Baier führt er dazu (S. 69) Luthers Wort an: „Einen Doktor der Heil. Schrift wird dir niemand machen, denn alleine der Heil. Geist vom Himmel, wie Christus saget Joh. 6, 45." Aus dem Wort der Theolog, und was er treibt, ist wieder das Wort.

Die Schrift war Walther Gotteswort und nichts anders. An der altkirchlichen Inspirationslehre ließ er nicht rütteln. Das rühmt an ihm Rohnert, daß er in den letzten Jahrzehnten wohl am entschiedensten für die altdogmatische Verbalinspiration eingetreten ist.[55] An der Inspiration der Schrift hielt Walther fest, weil er wohl sah, daß wenn man auch nur im geringsten hier nachgebe, man damit aufgebe, daß die Schrift allein Quelle und Norm der Theologie sei.

„Offene Fragen", wie die Iowa-Synode, erkennt Walther nicht an. Es bedarf nicht erst der symbolischen Bearbeitung, um eine Lehre zur Kirchenlehre zu machen. Die Bekenntnisse machen keine neuen Kirchenlehren, sondern stellen sie nur dar. Die Schrift ist das entscheidende. Daher ist die Bibellehre auch Kirchenlehre, wenn sie auch in den Symbolen noch nicht behandelt ist.[56] Dabei hat aber Walther die Bekenntnisse hoch geschätzt. Überall zieht er dieselben in seinen Schriften an und dazu die Aussagen der treulutherischen Lehrer. Aber seine Theologie ist doch nicht im üblen Sinne eine Repristinationstheologie, wie die neueren Theologen drüben sie verschreien, denn bei ihm sind

---

[52] So Öttingen, Dogmatik I, 411.
[53] A. A. O. S. 397 f.
[54] Lehre u. Wehre, B. XIV, S. 73.
[55] Dogmatik, S. 105.
[56] Lehre u. Wehre, B. XIV, 133 ff.

es nicht die alten Dogmatiker oder die Symbole, die den Ausschlag geben, sondern die Schrift.

Als Schrifttheologe hat er keine besonderen Lehren, die er vorzugsweise getrieben hat, aber die Zeitläufte brachten es mit sich, daß er etliche Lehren besonders treiben mußte und sie energisch durchgearbeitet hat: Die Lehre von Kirche und Amt, gegenüber der Buffalo-Synode; die Lehre von der Wahl und Berufung, gegenüber der Ohio- und Iowa-Synode; die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, gegenüber der Erlangertheologie und dem Sektenwesen des Landes.

Auch aus dem Kreise der lutherischen Synoden von Ohio und von Iowa sind wenige dogmatische Werke erschienen, z. B. M. Loy *„Doctrine of Justification"*; und diese sind zumeist Schriften im Interesse der Lehre von der Wahl auf Grund des vorhergesehenen Glaubens, wie sie von diesen Synoden vertreten wird, z. B. „Die Schriftlehre von der Gnadenwahl" (1906) von G. J. Fritschel. Größere dogmatische Werke und vollständige Dogmatiken sind aber von den Englisch redenden Lutheranern, besonders der unionistischen Generalsynode und des ebenfalls noch vielfach unionistisch gesinnten Generalkonzils, herausgegeben worden.

Der langjährige Führer des Generalkonzils Charles P. Krauth nimmt in seinem Werke *Conservative Reformation and its Theology* (1871) im ganzen einen schrift- und bekenntnisgetreuen Standpunkt ein, doch ist er langsam, erst nach jahrelangem Ringen, aus unionistischem Fahrwasser zu diesem festeren Standpunkt gelangt. Die sonstigen dogmatischen Werke aber aus den Kreisen der englischen Synoden weisen viele Abweichungen von der lutherischen Lehre auf. Man merkt ihnen an, daß die neuere deutsche Theologie vielfach bei ihnen Gevatter gestanden hat.

Wie seine *Introduction to dogmatic theology*, so hat Revere F. Weidner (1851—1915) auch die weiteren, einzeln herausgegebenen Stücke seiner Dogmatik auf Krauths Vorlesungen und Luthardts Kompendium basiert: [56*] *Theologia or the Doctrine of God* (1903), *Christology* (1905), *The Doctrine of the Ministry* (1907). Überall zeigt sich der Einschlag der modernen Theologie und ein sich Anbequemen an die Hypothesen der heutigen Wissen-

[56*] Siehe § 2, S. 189.

schaft; z. B. sind nach ihm die Tage in Gen. 1 lange Perioden langsamer Entwicklung. Von Kirche und Amt lehrt er romanisierend. Henry E. Jacobs Dogmatik: *A Summary of Christian Faith* (1905) hat katechetische Form. Obwohl er besser als Weidner steht, so ist doch an manchem Ausstellung zu machen, z. B. an seiner Inspirationslehre, Bekehrungs- und Wahllehre. Jacobs hat auch, zusammen mit Hay, H. Schmids „Dogmatik der ev.-luth. Kirche" ins Englische übersetzt. Ähnlich ist Carl A. Blomgreen's (Prof. am *Augustana College* und *Theological Seminary* zu Rock Island) Stellung in seinen *Elements of the Christian Religion* (1907), wie er denn Jacobs sehr häufig zitiert.

Milton Valentine, Professor am theologischen Seminar der Generalsynode zu Gettysburg, Pa., († 1906) hat ein großes dogmatisches Werk hinterlassen: *Christian Theology* (2 Bde., 1905—7). Noch mehr als die Leute vom Generalkonzil (Weidner, Jacobs) weicht er von der lutherischen Lehre ab: In der Theologie: — Das Vorherwissen der freien Handlungen der Menschen seitens Gottes wird etwas in Frage gezogen (ein inkonsequentes Zugeständnis an moderne deutsche Theologen, denn er lehrt nachher eine Wahl *intuitu fidei*); Perioden der Schöpfung werden angenommen. — In der Anthropologie: — Die Lehre von der Erbsünde wird abgeschwächt; ein Synergismus wird gelehrt (sogar Luther angedichtet) und später daher das *mere passive* bei der Bekehrung abgelehnt. — In der Christologie: — Daß Christi Leiden ein Strafleiden, wird angetastet usw. — In der Pneumatologie: — Die Rechtfertigung wird vor die Wiedergeburt gesetzt; daß die Wiedergeburt eine instante sei, wird geleugnet; bei der Taufe wird erklärt, daß die Annahme, daß kleine Kinder glauben können, gegen alle Psychologie sei; der mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird als unwesentliches Stück des lutherischen Bekenntnisses hingestellt. — In der Eschatologie: — Da heißt es: *Scriptures seem to teach that the heathen, as well as others will be judged according to the religious light they have had; so that on the basis of an actual atonement in Christ for the sins of the whole world, there will not be only a just but a merciful judgment which may accept even such as know him not according to*

the gospel, if they have lived according to the light afforded them.[57]

Bei Valentine zeigt sich recht, wohin es führt, wenn man in Abhängigkeit von der neueren deutschen Theologie (Valentines Hauptmänner sind Dorner und dessen Freund Martensen) die Schrift als alleiniges Erkenntnisprinzip fahren läßt und der Vernunft, dem Vernunftargument, der Philosophie und Psychologie in der Theologie Sitz und Stimme gibt. Mit dem *sola scriptura* fällt das *sola gratia* und das *sola fide,* das lehrt die Geschichte der Dogmatik klar und deutlich.[58]

---

[57] B. II, S. 405 ff.

[58] Die in § 8 gebrachten Ausführungen sind zum Teil nach einem alten Hefte, zum Teil nach zahlreichen Notizen, vom Verfasser für eine geplante Umarbeitung dieses Paragraphen gesammelt.

---

§ 9.

Methode der Dogmatik.

LEHRSATZ.

Die Methode der Dogmatik darf immerhin eine unterschiedliche sein, nur darf keine Methode so angewandt werden, dass man dadurch irgend etwas in der Schrift Gegebenes hinausmethodisiert.

Anmerkung: — Altdogmatischer Grundsatz ist: *Methodus est arbitraria.* Auf die Methode kommt es nicht an, aber keine Methode darf dazu führen, daß irgend etwas vom Gehalt der Schrift verloren geht, wie das bei neueren Methoden vielfach geschieht.

Bei den orthodoxen Dogmatikern finden wir zwei Methoden, die synthetische und die analytische. Die von den ältesten Dogmatikern (Melanchthon, Chemnitz, Gerhard usw.) angewandte synthetische Methode verfolgt den Weg von den Ursachen zu den Wirkungen. Sie beginnt daher mit Gott als dem Urheber aller Dinge und des Heils, geht dann zu der Vermittlung des Heils über, Gnade Gottes, Menschwerdung Christi, Gnadenmitteln, Glaube, und endet mit der Darstellung des ewigen Lebens. Die Anordnung ist also: Theologie, Soteriologie und

Eschatologie. — Die analytische Methode ward bekanntlich zuerst von Calixt in seinem *Epitome theologiae* eingeführt. Diese Methode geht von den Zielen zu den Mitteln. Zuerst wird daher das objektive Ziel, nämlich Gott, dann das formale Ziel, das ewige selige Genießen Gottes behandelt. Dann kommt das zu rettende Subjekt, der Mensch, zur Behandlung, und den Schluß bildet die Abhandlung der *principia* und *media salutis,* d. h. der Gnade, der Erlösung und der Gnadenmittel. Die Teile dieses Systems wären also: Theologie, Eschatologie, Anthropologie, Soteriologie. Viele rechtgläubige Dogmatiker (Calov, Quenstedt usw.) nahmen diese Methode des unionistisch gesinnten Calixt auf. Wir finden sie aber nicht immer rein durchgeführt, sondern vielfach unter mancherlei Abänderungen, so daß eine gemischte Methode entstand und die ganze Anlage der dogmatischen Werke so ziemlich ähnlich wie die alten synthetischen wurden. Wir führen als ein Muster der analytischen Methode Quenstedt auf. Er teilt: I. Teil, *De Deo et praecognitis.* Dieser Teil enthält die Prolegomenen und die Theologie. Hierbei wird gehandelt *de actibus Dei, de creatione, de angelis* und dann *de fruitione Dei* und *de morte aeterna.* — II. Teil. *De theologiae subjecto, de homine scil. ad Deum reducendo.* — III. Teil. *De principiis salutis,* und zwar Kap. I. u. II. *De benevolentia Dei universali* und *de praedestinatione,* Kap. III. *De Christo redemptore,* Kap. IV. *De redemptione,* Kap. V-IX, *De vocatione, illuminatione* usw. bis zu *de renovatione.* — IV. Teil. *De mediis salutis,* Wort, Sakrament, Glaube, Kirche, und zuletzt unter Bezeichnung als *media salutis laxius sumpta* die *quatuor novissima: mors, mortuorum resurrectio, extremum judicium, consummatio saeculi.* Daß diese Stücke streng genommen nicht hierher gehören, gibt Quenstedt selbst zu.

Zu erwähnen sind noch die Föderalmethode, deren Erfinder der reformierte Dogmatiker J. Coccejus († 1669) ist, die die Dogmatik nach dem Gesichtspunkt eines doppelten Bundes Gottes mit den Menschen behandelt und bei den reformierten Dogmatikern beliebt war; die biblisch-historische Methode, die die biblische Geschichte zu Grunde legt und daran das Dogmatische anschließt. Auch sie wurde fast nur von reformierten Dogmatikern angewandt. Zu verwerfen ist aber die

von vielen Neueren (Frank usw.) angewandte Methode der Entwicklung aus dem christlichen Bewußtsein usw. „Das Recht dieser Methode," sagt der Ritschlianer Reischle,[1] „ist das Ablenken von einer gesetzlichen Verwendung der Schrift." Mit dieser Methode will man eben da, wo es nicht beliebt, um die Schrift herumkommen. Sie öffnet dem Subjektivismus Tor und Tür. Ebenso ist zu verwerfen die spekulative Methode, die durch Aufzeigung eines notwendigen logischen Gedankenfortschritts in verschiedener Weise die christliche Glaubenslehre vernunftgemäß zu entwickeln sucht. Dabei leitet zumeist die Philosophie, und die Schrift tritt in den Hintergrund. — Die vorliegende Dogmatik folgt der althergebrachten synthetischen Methode.

Bei der Behandlung der einzelnen Lehrstücke wird von den alten Dogmatikern fast ausnahmslos die Kausalmethode angewandt nach dem Schema: *Causa efficiens, movens (interna et externa), causa materialis (subjectum quod et quo* und *objectum, materia circa quam, ex qua) causa formalis, causa finalis.* Daß dieser Schematismus eine ungemeine Weitläufigkeit und vielfache Aufstellung ganz selbstverständlicher Dinge mit sich bringt, ist gewiß; daß er aber wiederum auch sehr der korrekten Lehrdarstellung und der lehrhaften Präzision gedient hat, is auch gewiss. — Von späteren Dogmatikern wurde die mathematisch-demonstrative *(methodus scientifica* — Wolffianer) und die historische Methode angewandt.

Da die Theologie ein aus Gottes Wort geschöpfter Habitus ist, so ist demgemäß die Dogmatik lediglich systematische d. i. wohlgeordnete Darstellung der aus Gottes Wort im Glauben geschöpften theologischen Erkenntnis. Sie ist also beständig damit beschäftigt, sich aus Gottes Wort zu begründen und zu beweisen. Das Wort Gottes ist, wie ihre Quelle *(principium cognoscendi, norma causativa)*, auch ihre Richtschnur, nach der sie beständig gemessen wird *(norma normans)*. Nun hat aber unsere Kirche ihre Erkenntnis aus Gottes Wort in den Symbolen niedergelegt, und so muß eine lutherische Dogmatik auch vor dem Richtmaß der Symbole bestehen. Doch ist damit nicht ein zweites

[1] Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen, S. 43.

Richtmaß gesetzt, denn die Symbole haben selbst ihr Richtmaß an der Schrift, sie sind selbst eine normierte Norm *(norma normata)*.

ABSCHNITT IV.

Von der adäquaten Quelle und Grundlage der Religion, Theologie und Dogmatik, oder von der Heiligen Schrift.

(De sacra scriptura.)

---

§ 10.

Begriff der Heiligen Schrift.

LEHRSATZ.

Die Heil. Schrift oder die einzige Erkenntnisquelle der Religion, Theologie und Dogmatik ist nichts anders als das Wort Gottes, das unter Eingebung des Heil. Geistes durch die Propheten, Evangelisten und Apostel schriftlich niedergelegt ist, damit die Sünder aus demselben die Erkenntnis zum ewigen Leben gewinnen sollen.

Anmerkung: — Daß die Schrift Alten Testamentes Gottes Wort sei, daß die Schrift Alten Testamentes und Gottes Wort in der Bibel identifiziert werden, ist klar genug zu erweisen. Der Herr spricht Luk. 11, 28: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren". Wie er da dem Wort das Seligmachen zuschreibt, so im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus der Schrift des Alten Testamentes, benannt nach ihren Bestandteilen, Mose und den Propheten. Petrus ermahnt im 2. Brief 1, 19, auf das prophetische Wort zu achten, und gibt in V. 20, 21 als Grund, weshalb man sich auf dieses Wort so fest verlassen könne, an, daß in der Schrift gerade so gewiß Gott rede, wie er geredet habe zu dem Sohne (V. 17). Er stellt also das prophetische Wort und die Schrift dem Worte Gottes ganz gleich. Auch aus Heb. 1, 1, verglichen mit Röm. 1, 2 ergibt sich die Identität von Schrift und Wort Gottes. Namentlich klar aber sagt 2. Tim. 3, 15, 16, sowohl für sich selbst, wie auch verglichen mit Jesu Wort Luk. 11, 28, daß Heil.

Schrift und Wort Gottes sich deckende Begriffe sind. Paulus sagt, daß die Schrift selig machen könne, denn die ganze Schrift sei aus Gottes Eingebung, also Gottes Rede oder Wort. So folgt aus Pauli Worten für sich, daß die Schrift Alten Testaments und Gottes Wort identisch sind. Dasselbe folgt aber auch daraus, daß er von der Schrift dasselbe aussagt, wie der Herr vom Worte Gottes. Nur darum kann die Schrift selig machen, weil sie Gottes Wort ist.

Aber können wir ebenso die Schrift Neuen Testamentes und Gottes Wort identifizieren? Haben wir hierüber auch solche unmißverständliche Erklärungen wie über das Alte Testament? Gewiß. Wenn wir aus der Schrift selbst beweisen können, daß durch die Apostel Gott geredet habe und daß also ihre Rede wahrhaftig Gottes Wort sei, und weiter, daß sie ihre Schriften gänzlich ihrer mündlichen Rede gleich setzen, so haben wir darin unmißverständliche Erklärungen, welche auch die Schrift Neuen Testamentes mit Gottes Wort identifizieren. Gewiß ist das erste, daß durch die Apostel Gott geredet hat (Luk. 10, 16; 2. Kor. 5, 20; 1. Kor. 2, 13, vergl. mit 1, 17). Gewiß ist aber auch das zweite, daß die Apostel zwischen ihrer mündlichen Rede und ihren Schriften keinen Unterschied machen. 2. Kor. 5, 20 sagt Paulus: „Gott vermahnet durch uns." Nun redet er aber nicht zu den Korinthern, sondern er schreibt an sie. Phil. 3, 1, sagt Paulus: „Daß ich euch immer einerlei schreibe, verdreußt mich nicht, und macht euch desto gewisser." Τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν, also genau wiedergegeben: euch ebendasselbige zu schreiben, nämlich ebendasselbige, was er sie mündlich gelehrt hatte, wie er auch Kap. 4, 9 sagt: „Was ihr auch gelernet und empfangen und gehöret," nämlich früher mündlich und jetzt durch diesen Brief. Auch Johannes schreibt im 1. Briefe 1, 2—4: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch . . . . . und solches schreiben wir euch." Hier ist der Plural wichtig, weil derselbe anzeigt, daß Johannes sich mit den übrigen Aposteln zusammenfaßt (vgl. V. 1). Johannes könnte nicht schreiben: dasselbe schreiben wir euch, wäre nicht nach Inhalt, Geltung und Würde seine Lehre im Briefe dasselbe wie seine mündliche Predigt, d. h. Gottes Wort. Wie klar zeigt weiter 1. Kor. 15, 1-10, daß der Apostel Rede und Schrift identisch seien! Hier bezeugt der

Apostel ja ausdrücklich, daß das in seinen Schriften niedergelegte Evangelium dasselbe sei, welches er zuvor durch mündliche Predigt den Korinthern verkündigt habe. In 2. Thess. 2, 15 endlich stellt der Apostel seine mündliche Predigt und sein Lehren in Briefen als gleichwertig und gleichverpflichtend nebeneinander, weil eben auch sein schriftliches Lehren wie die mündliche Predigt Gottes Wort ist; vgl. 1. Kor. 14, 37. So ist also nach Aussage der Bibel selbst die Schrift Neuen Testamentes das Wort Gottes, schriftlich niedergelegt durch Eingebung des Heil. Geistes; und dieselbe enthält den vollen Inhalt der mündlichen Predigt der Apostel. Siehe die treffliche Ausführung dieses Punktes bei Chemnitz.[1] Calov[2] erklärt von der ganzen Schrift: *Genus scripturae est verbum Dei, quia non modo, quod loquitur Deus, sed etiam, quod scribitur a Deo per amanuenses Dei, verbum Dei est, et idem verbum, quod in Deo fuit atque est, quod* ἐνδιάθετον *vocamus, et quod prolatum, vel in scripturas redactum est, quod* προφορικόν *nuncupatur, 1. Cor. XV, 1.*

Wir haben es als einen gefährlichen Irrtum zu verwerfen, daß die Apostel manches nicht schriftlich niedergesetzt, sondern nur mündlich berichtet hätten. Schon die Kirchenväter verwerfen diesen Irrtum entschieden. So Augustin. Er sagt in *de doctrina christiana:*[3] *In his, quae aperte posita sunt in scriptura, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem.* Ferner in *contra literas Petiliani:*[4] *Si quis sive de Christo, sive de ejus ecclesia, sive de quacunque alia re, quae pertinet ad fidem vitamque nostram, non dicam, si nos, sed quod Paulus adjecit, si angelus de coelo vobis annuntiaverit, praeterquam quod in scripturis legalibus et evangelicis accepistis, anathema sit.* Und zu Ps. 57:[5] *Auferantur de medio chartae nostrae, procedat in medium codex Dei.* Athanasius erklärt:[6] *Sufficiunt sanctae ac divinitus inspiratae scripturae ad omnem instructionem veritatis.* Tertullian:[7] *Adoro scripturae plenitudinem. Scriptum esse doceat Hermogenis officina.*

---

[1] *Examen, de sacra scriptura, sect. IV, art. I. et II.*
[2] *Theol posit., proleg. cap. IV, § 169, p. 23.*
[3] *Lib. II, cap. 9, v. Chemnicii Examen, I, p. 39.*
[4] *Lib. III, cap. 6, v. Chemnicii Ex., I, p. 39.*
[5] *V. Chemnicii Ex., I, p. 41.*
[6] *Contra gentes, v. Ex. Chemnicii, I, p. 39.*
[7] *Adversus Hermogenem, v. Ex. Chem., I, p. 41.*

Si non est scriptum, timeat vae illud abjicientibus aut detrahentibus destinatum. Wie entschieden erklären hier die Kirchenväter, daß das verdammt sei, was gegen das in der Schrift Gelehrte sei, daß auch das verdammt sei, was als göttliche Lehre gelten wolle und nicht in der Schrift steht, weil diese die Fülle aller göttlichen Lehre enthalte!

Wenn wir sagen, daß die Heil. Schrift Gottes Wort sei, so sagen wir dies doch mit Unterscheidung der Materie, woraus die Schrift besteht, und des eigentlichen Wesens derselben. Materie *(materia)* der Schrift als solcher sind die Buchstaben, Zeichen, Wörter und äußerliche Schreibung; das Wesen *(forma)* dagegen ist der eingegebene göttliche Sinn der Schrift. Es gibt auch einen äußeren Wortsinn, einen bloßen grammatischen Sinn der Schrift; aber nicht dieser, sondern der göttliche, auf der Eingebung (θεοπνευστία) beruhende Sinn, also der eingegebene göttliche Sinn, ist das eigentliche Wesen der Schrift. Nun ist es aber nicht gleichgültig, in welcher Sprache wir diesen göttlich eingegebenen Sinn haben. Gott selbst hat seine himmlische Wahrheit geredet und schriftlich niedergesetzt durch die Propheten in hebräischer und durch die Apostel in griechischer Sprache. Diese Sprachidiome sind daher als etwas für die Schrift Wesentliches anzusehen. Daher haben ganz mit Recht unsere Dogmatiker eine *forma interna* und *forma externa* der Schrift unterschieden, und unter der ersteren den eingegebenen göttlichen Sinn, unter der letzteren das hebräische und griechische Sprachidiom verstanden. So faßt es kurz König:[8] *Forma scripturae alia interna est, alia externa. — Interna est sensus scripturae, quae in genere est conceptus divini intellectus de mysteriis divinis, scriptione nobis communicatus, quantum ad salutem sufficit. — Forma scripturae sacrae externa est character sermonis, sive idioma et stylus, et quidem in veteri testamento potissimum hebraeus, in novo graecus.*

Wenn wir sagen, dass die Heil. Schrift Gottes Wort sei, so verwerfen wir damit alle Ansichten, nach welchen nicht alles in der Bibel Gottes Wort sein soll, oder, was dasselbe sagt, nach welchen nicht alles in der Schrift von Gott eingegeben und aus göttlicher Eingebung geschrieben sein soll. Wir werden die-

[8] *Theol. pos., de scriptura sacra, § 89, 90, 101, p. 12 sq.*

sen Punkt ja später bei der Abhandlung über Inspiration berühren. Hier nur noch die Bemerkung, daß wir auch die bekannte Phrase verwerfen, daß in der Bibel Gottes Wort enthalten sei, sofern nämlich mit dieser Phrase gemeint sein soll, daß manches in der Schrift sei, was nicht als Gottes Wort anzusehen sei, und erst von jenem das, was als Gottes Wort gelten könne, auszuscheiden sei, oder daß zwischen dem göttlichen und menschlichen Faktor in der Schrift zu unterscheiden sei. In diesem Sinne, daß die Schrift nicht Gottes Wort sei, sondern daß Gottes Wort nur in der Schrift enthalten sei, erklären sich die Rationalisten und die große Menge der neueren Theologen. Diese Behauptung aber schlägt sich selbst. Wenn nämlich in der Schrift Gottes Wort nur enthalten sein soll, wenn es aus der Schrift wie der Weizen aus der Spreu herauszusieben ist, so müßte uns von Gott in einer unmittelbaren zweiten Offenbarung, welche zur Offenbarung der Schrift hinzukäme, ein Maßstab gegeben sein, nach welchem wir das, was Wort Gottes in der Schrift wäre, von dem, was es nicht wäre, zu scheiden hätten; denn die Vernunft kann der Maßstab nicht sein. Sollte es die Vernunft wirklich sein, so stände die Schrift unter der Vernunft und wir bedürften einer besonderen Offenbarung, wie sie in der Schrift gegeben, überhaupt nicht. Bedürfen wir aber einer Offenbarung, weil die Vernunft die zur Seligkeit nötige Erkenntnis nicht aus sich selbst schöpfen kann, so kann auch die Vernunft nicht Richterin sein darüber, was Gottes Wort sei oder nicht.

Wenn wir sagen, daß die Heil. Schrift das alleinige Prinzip der theologischen Erkenntnis sei, so ist zu bemerken, daß nicht nur dasjenige als eine theologische Wahrheit angesehen wird, was mit Silben und Worten unmittelbar, also κατὰ ῥητόν, in der Heil. Schrift steht, sondern auch das, was durch rechtmäßige und notwendige Schlüsse aus der Heil. Schrift abgeleitet werden muß. Es ist, wie schon Basilius sagt, vieles in der Heil. Schrift enthalten, was nicht mit Buchstaben ausgedrückt ist. Unser Heiland selbst beweist ja Matth. 22, 23-32 die Auferstehung der Toten aus 2. Mos. 3, 6, obwohl da nicht mit ausdrücklichen Worten von der Auferstehung geredet wird, und sagt von denen, die es nicht erkennen, daß die Lehre von der Auferstehung der Toten darinnen enthalten, daß sie die Schrift nicht wissen. Da-

her sagt auch Quenstedt:[9] *Materia, ex qua constat theologia, sunt veritates theologicae (quas ita vocant Scholastici), i. e. principia et conclusiones theologicae, ex verbo revelato tanquam ex proprio principio deductae.* Und ebenderselbe:[10] *Quicquid in theologia cognoscendum proponitur, aut principium est, aut conclusio theologica. — Quando dicimus, sac. scripturam esse unicum theologiae et conclusionum theologicarum principium, non solum scripturae literam spectamus, sed sensum, tum explicitum, tum implicitum, adeoque et ea, quae virtute in scriptura continentur et per legitimam consequentiam inde eliciuntur.*

Was ist aber ein legitimer Schluß? Derjenige, 1. der nicht wider die Gesetze der Logik verstößt; 2. der nicht im geringsten den Aussagen der Schrift zuwider ist; 3. der seine Vorderglieder aus der Schrift selbst nimmt; 4. der nichts setzt, was nicht in der Schrift *implicite* liegt. Wer also aus den Aussagen der Schrift, daß Jesus wahrhaftiger Mensch sei, schlösse, daß es nicht eine volle Gottheit in der Fülle ihrer Unendlichkeit sein könne, mit welcher diese Menschheit verbunden ist (so Thomasius, Dorner und viele andere neuere Theologen), der macht einen illegitimen Schluß, weil er gegen die Aussage der Schrift verstößt, daß in Christo die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, daß der Sohn und der Vater eins seien. Wer aus den wahrhaftigen, unumstößlichen Sprüchen der Schrift von der allgemeinen Gnade Gottes schließen wollte, daß es, ebenso abgesehen vom vorausgesehenen Glauben, eine besondere Wahl Gottes in Christo zum ewigen Leben nicht geben könne, der macht auch einen illegitimen Schluß; denn es heißt Apg. 13, 48: „Und wurden gläubig, wie viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren," und nicht umgekehrt: es wurden verordnet, so viel gläubig waren. Was also nach der Logik bisweilen aus einem Spruch als Schluß gemacht werden könnte, wird durch anderweitige Sprüche der Heil. Schrift verwehrt, und wird, wenn doch geschlossen, weil wider die Schrift gehend, zu einem illegitimen Schluß.

In Antithese stehen hier zum Teil die Papisten.

[9] *Theol. did. pol., pars I, cap. I, sect. I, thes. XXXVI, p. 12.*

[10] *L. c., cap. III, sect. I, nota III et XIII, p. 32.*

Davon sagt Quenstedt:[11] *Iniquum est eorum postulatum, quod jubet, ut fidei nostrae dogmata ex solo et puro Dei verbo, remota omni interpretatione et consequentia, ostendamus. Per solum et purum Dei verbum autem intelligunt id, quod signate et expresse, sive* κατὰ ῥητόν, *ipsis syllabis et apicibus in sacris paginis continetur.*

Auf der anderen Seite stehen in Antithese alle diejenigen, welche durch bestimmte Schlüsse aus einer Reihe von Schriftstellen eine Reihe anderer Schriftstellen aufheben. So heben die Papisten durch die Stellen der Schrift, welche *legaliter* von der Erlangung der Seligkeit oder vom Gnadenlohn der Werke reden, alle Stellen der Schrift auf, die von der Rechtfertigung durch den Glauben allein sprechen. Die Sozinianer heben durch ihre Schlüsse aus Stellen, die von wesentlicher Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu reden scheinen, oder durch diejenigen, welche von der Einheit Gottes reden, alle Sprüche von der wahren Gottheit Christi auf. Die Kalvinisten heben durch ihre Schlüsse aus den Stellen, die von der Gnadenwahl etlicher zum ewigen Leben handeln, die Stellen der Schrift auf, die vom allgemeinen Gnadenwillen Gottes reden. Und umgekehrt endlich unsere heutigen Synergisten heben durch ihre Schlüsse aus den allgemeinen Gnadensprüchen die Erklärung Gottes über seine Wahl zum ewigen Leben auf.

Ist die Schrift Quelle der theologischen Wahrheiten *(principium cognoscendi)*, so ist gewiß, daß wir die bestimmten theologischen Wahrheiten oder Glaubensartikel nur in denjenigen Sprüchen der Schrift zu suchen haben, wo Gott selbst sie niedergelegt hat. Die Lehre von Christo also in den Sprüchen, die von ihm reden; die Lehre vom Glauben nur da, wo Gott etwas über den Glauben offenbart. Verwerflich sind diejenigen, welche über bestimmte Lehren etwas setzen wollen gerade aus denjenigen Stellen, die von dieser Lehre gar nicht handeln, wie z. B. die Kalvinisten gerade aus Joh. 6 ihre Lehre vom Abendmahl aufstellen, obgleich diese Stelle vom Abendmahl gar nicht handelt; oder wie die heutigen Synergisten die Lehre von der Erwählung gerade aus den Stellen konstruieren, die wohl vom Glauben und dessen Wirkung, aber mit keinem Wort von der Erwählung han-

[11] *L. c., nota XIII, p. 33.*

deln. Ein jeder Glaubensartikel hat sein Wesen, und dies offenbaren allein die Sprüche, die von diesem Glaubensartikel handeln.

---

§ 11.

Von der Eingebung der Heiligen Schrift.

(De inspiratione scripturae sacrae.)

LEHRSATZ I.

Die heiligen Schreiber sind von Gott selbst zum Schreiben angetrieben worden und haben aus göttlichem Auftrag geschrieben.

Anmerkung: — Augustinus sagt in *de consensu evang.*:[1] *Quicquid ipse (Christus) de suis dictis et factis nos legere voluit, hoc scribendum illis (apostolis) tanquam suis manibus imperavit.* Und Irenaeus sagt:[2] *Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei filii doctrinam, cognovimus, quibus et dixit Dominus: Qui vos audit, me audit, et qui vos contemnit, me contemnit et eum, qui misit me. Non enim per alios dispositionem salutis cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos. Quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* Auf diesen Ausspruch bezieht sich Chemnitz,[3] wenn er sagt: *Scriptis enim doctrinam suam complexi sunt, idque, sicut Irenaeus dicit, ex voluntate Dei.* Er sagt dies in der Polemik gegen die Papisten, welche es leugnen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller aus göttlichem Antrieb geschrieben haben.

Nach Meinung der Papisten hat allerdings das Alte Testament aufgeschrieben werden sollen, wie Petrus II, 1, 21, bezeuge, der ja gerade von den prophetischen Schriften redend sage, daß die heiligen Männer Gottes geredet haben, getrieben durch

---

[1] *I, cap. 35, v. Quenstedt. Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. II, p. 66.*

[2] *Adv. haer., I, 3, v. Chemnicii Examen, loc. I, sect. IV, 18, p. 16.*

[3] *L. c., 5, p.* —

den Heil. Geist. Aber ganz anders, sagen sie, stehe es mit dem Neuen Testamente; vgl. Chemnitz,[4] der der Papisten Stellung so wiedergibt: *Doctrinae Novi Testamenti longe aliam esse rationem. Ejus enim proprietatem ab ipso Deo ita esse constitutam, ut nec in tabulis, nec in chartis, nec calamo, nec atramento, vel quovis alio modo literis consignetur, sed viva tantum voce animis auditorum commendetur et ita sine scripto conservetur et per manus tradatur.* Nicht aus göttlichem Befehl, sondern nur *incidenter ex occasione quadam accidentaria aliunde oblata, aut necessitate coacti* sollen nach papistischer Lehre die Apostel geschrieben haben. Man merkt an dem *tradatur,* welches Interesse hier die Papisten regiert, nämlich das der Tradition.

Aber wie kommen sie dazu, einen solchen Willen Gottes zu fingieren? Aus welcher Schriftstelle legen sie Gott einen solchen Sinn bei? Chemnitz[5] sagt es uns. Sie wollen ihren Beweis aus Jerm. 31, 33 und aus 2. Kor. 3, 3 nehmen. Solche Argumente, wie die papistischen Argumente auf Grund dieser Stellen, verdienen kaum besehen zu werden. Paulus soll nach papistischer Meinung den Korinthern erklären, daß es nicht nach Gottes Willen sei, die Lehre des Evangeliums schriftlich zu verbreiten, denn das solle nur mündlich geschehen, — und das soll er im Augenblick erklären, wo er selbst die evangelische Lehre schriftlich verbreitet, und nachdem er schon zuvor in anderen Briefen (Thessalonicher, Galater) das Evangelium ausgebreitet! Sollte die Stelle aus Jeremias nach papistischer Auslegung zu verstehen sein, wie könnte dann der Verfasser des Hebräerbriefes sie in seinem Briefe (8, 10) zitieren und so sein eigenes Beginnen als wider Gottes Willen streitend hinstellen?

Allein, wir haben den B e w e i s zu bringen, daß allerdings die Apostel und Evangelisten auf göttlichen Antrieb geschrieben haben. Unsere älteren Theologen führen gewöhnlich den Beweis einmal aus der Position, daß die ganze Schrift eingegeben sei, daß also auch die Apostel auf Gottes Befehl und Antrieb zur schriftlichen Niedersetzung der göttlichen Lehre schritten. So z. B. B r o c h m a n d :[6] *Dicunt jam ingenue Pontificii, an γραφή*

---

[4] *L. c., 2, p. 14.*

[5] *L. c.*

[6] *Systema, art. II, cap. II, qu. I, p. 12.*

possit esse θεόπνευστος, si evangelistae et apostoli ad scribendum accesserunt non jussi, non impulsi a Deo? Aber der Beweis aus der Eingebung der Schrift ist ja eine *petitio principii.* Wir wollen ja beweisen, daß die neutestamentlichen Schriften aus göttlicher Eingebung geschrieben sind, zunächst daraus, dass bei den Aposteln derselbe göttliche Antrieb zum Schreiben war wie bei den Propheten. Wir können doch nun, wenn es sich um den Beweis ihres Auftrages zum Schreiben handelt, nicht ohne weiteres das noch unbewiesene Ganze, die Inspiration des Neuen Testamentes, als Beweis für das erste Stück des Ganzen, d. i. für den göttlichen Antrieb, annehmen.

Die Schrift bezeugt aber genügend, daß die Apostel den göttlichen Befehl und den Antrieb des Heil. Geistes zur Verabfassung ihrer Schriften gehabt haben. Der Herr gibt ja den Aposteln den allgemeinen Auftrag, das Evangelium zu predigen. Dazu bemerkt ganz richtig Gerhard:[7] *Qui jubentur, docere omnes gentes, illi etiam jubentur, doctrinam suam scripto complecti, neque enim omnes gentes, etiam secuturi temporis, viva voce absque scripto docere poterant. Jam vero apostoli jubentur docere omnes gentes Matth. XXVIII, 19, non illius solum, sed etiam secuturi temporis, ut constat ex promissione addita v. 20.* Es wäre gewiß Willkür, den allgemeinen Auftrag des Herrn bei seiner Sendung auf die mündliche Predigt zu beschränken und den göttlichen Befehl für die schriftliche Mitteilung zu leugnen. Nun sagt aber der Herr von der Aussendung der Apostel Joh. 20, 21: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Abgesehen von dem Zweck, die Seligkeit der Menschen zu fördern, sowie von manchen Besonderungen, z. B. daß die Sendung des Herrn wie seiner Apostel in eine feindliche Welt geschieht und damit zum Erleiden vieler Trübsal, schließt die Parallele, die Sendung des Herrn durch den Vater und die Sendung der Jünger durch den Herrn nach Joh. 5, 19. 20. 30. 36 vornehmlich dies ein, daß wie bei dem Sohne, so bei den von ihm Gesandten all ihr Tun unter der besonderen Führung und Lenkung Gottes stehen soll. Auch sie tun nichts von ihnen selber, sondern das, was der Vater durch sie tun will; und er zeigt ihnen, was er tun will, und gibt ihnen das

[7] *Loci, tom. II, loc. I, XXV, p. 31.*

Werk, das er getan haben will. Hiermit wird uns gelehrt, daß wie zum Reden, so auch zum Schreiben die Apostel kraft göttlichen Impulses oder Antriebes schritten. Ein dahinlautendes Zeugnis gibt auch Paulus von sich und den Aposteln überhaupt. Er schreibt 2. Kor. 5, 20: „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnet durch uns." Wo immer aber ein Botschafter mündlich oder schriftlich Botschaft bringt, tut er es doch nicht aus eigenem Rat und Willen, sondern aus Willen und Antrieb seines Herrn, denn er erfüllt damit den Befehl seines Auftraggebers, z. B. Petrus, Apg. 10. Hierzu sagt Hollaz:[7*] *Legati ad mandatum principis adstricti sunt. Petrus legatus Dei absque mandato divino evangelium praedicare gentibus non sustinuit; ergo minus epistulam conscribere, a Deo non jussus, ausus est.* Dazu ist doch ein schriftliches Zeugnis noch bleibender und fester (2. Pet. 1, 19) als ein mündliches. Schließlich gibt doch auch 2. Pet. 1, 21, Zeugnis für den göttlichen Antrieb der Apostel zum Schreiben, da doch die Apostel gewiß unter die heiligen Menschen Gottes zu rechnen sind. Allerdings meint Petrus an dieser Stelle zunächst die Propheten. Aber ihnen werden die Apostel gleichgestellt, wenn dieselben Knechte Gottes und Christi genannt werden (Röm. 1, 1; 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Gal. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1; 1. Pet. 1, 1; 2. Pet. 1, 1). Wie nun Petrus und seine Mitapostel zu den heiligen Männern Gottes gehören und wie Petrus die Aussage, daß die heiligen Männer Gottes auf Antrieb des Geistes geredet haben, nicht auf die mündliche Rede, sondern gerade auf die in der Schrift niedergelegte Weissagung bezieht (V. 20), so bezeugt eben jene Aussage auch, daß die Apostel zur schriftlichen Niedersetzung der Evangelien sich anschickten auf Antrieb des Heil. Geistes. Ohne diesen Antrieb durch den Heil. Geist hätten die Apostel es gar nicht gewagt, das Evangelium, das sie mündlich verkündigten, auch schriftlich zu verbreiten, wie Paulus (Röm. 15, 18) sagt: „Ich dürfte nicht etwas reden, wo dasselbige nicht Christus durch mich wirkte."

So entschieden wir den göttlichen Antrieb der Apostel zum Schreiben der Schrift Neuen Testamentes behaupten, so bereitwillig geben wir zu, daß auch äußere Anlässe für die Verabfassung

---

[7*] *Examen, proleg. cap. III, qu. 12, p. 97.*

derselben mitgewirkt haben, und zwar unter besonderer göttlicher Providenz. Hierzu bemerkt Gerhard mit Recht:[8] *Occasiones scribendi apostolis exterius oblatae non tollunt internum scribendi mandatum, sed illud potius stabiliunt, cum mirabili divinae providentiae dispositione occasiones illae apostolis oblatae fuerint et ad eas interior Spiritus Sancti impulsus postea accesserit, quo permoti manum scriptioni adhibuerunt.*

Eben, weil dieser innere Antrieb des Heil. Geistes zum Schreiben auch bei den Aposteln uns gewiß ist, so kann es uns kein Bedenken machen, daß ein besonderer äußerer Befehl, der für manche Schrift sich findet (Off. 1, 11), nicht für alle Schriften des Neuen Testaments nachzuweisen ist.

LEHRSATZ II.

Alles und jegliches, was in der Heil. Schrift enthalten ist, ist von Gott eingegeben.

Anmerkung: — Daß das Alte Testament aus göttlicher Eingebung geschrieben ist, bezeugt Paulus 2. Tim. 3, 15. 16. Er sagt zu Timotheus, daß die Heil. Schrift ihn unterweisen könne zur Seligkeit und daß sie diese Kraft habe, weil sie aus lauter Büchern bestehe, die von Gott eingegeben seien. Daß hier Paulus die Schrift Alten Testamentes meint und daß er, wenn er sie schlechtweg von Gott eingegeben nennt, die Eingebung auf sie in allen ihren Teilen bezieht, ist gewiß. Mit keinem Wort deutet Paulus an, daß nur teilweise, aber nicht in allen Bestandteilen die Schriften des Alten Testamentes als vom Heil. Geist eingegeben anzusehen seien. Ein gleiches Zeugnis wie von Paulus wird 2. Pet. 1, 19-21, von Petrus für die Inspiration des Alten Testamentes gegeben. Daß Petrus in V. 20 von der Schrift Alten Testamentes redet, ist klar. Was sagt er nun von dem Inhalt derselben? Er sagt, daß die Weissagungen der Schrift sich nicht selbst auslegen, d. h. daß nicht ihr Wortlaut allein uns ihren Sinn aufschließt. Als Grund gibt Petrus an, daß die Männer Gottes geredet haben nicht aus eigenem, also nicht aus menschlichem Willen, sondern getrieben durch den Heil. Geist. Hiermit sagt Petrus klar aus, daß nicht nur etwa der Antrieb zu den Weissagungen der Schrift vom Heil.

---

[8] *Loci, l. c., § XXIX, p. 33.*

Geist und nicht aus den Menschen kam, sondern daß auch der Inhalt aller Weissagungen nicht aus menschlichem Willen und Denken, sondern aus dem Heil. Geist kam. Eben, weil der Heil. Geist nicht nur zur Weissagung angetrieben hat, sondern diese selbst gegeben, also der wahre Verfasser derselben ist, kann auch die Weissagung nicht sich selbst auslegen ohne Hilfe des Verfassers, d. i. des Heil. Geistes.

Diese Zeugnisse des Neuen Testaments von der Eingebung, wohlverstanden nicht nur der mündlichen Weissagung der Propheten, sondern auch von den in der Schrift Alten Testamentes niedergelegten, können ja aber erst dann für uns absolute Gewißheit haben, wenn es feststeht, daß die Schriften des Neuen Testamentes selbst aus göttlicher Eingebung geschrieben sind und nichts anderes als nur von Gott Eingegebenes enthalten.

Wir führen den Beweis für die Inspiration des Neuen Testamentes so. Im Lehrsatz I. haben wir bewiesen, daß die Apostel aus Antrieb des Heil. Geistes zur Verabfassung ihrer Schriften schritten. Es ist dies gewiß, weil der Herr selbst sie sendet, wie der Vater ihn gesandt, und weil sie durch ihr Bezeichnetwerden als Knechte und Apostel, oder Boten Gottes, den Propheten ganz gleich gestellt werden. Sendet aber der Herr die Apostel, wie der Vater ihn gesandt, so gilt auch, daß, wie Gott durch ihn und zuvor durch die Propheten geredet hat, er auch redet durch die Apostel und daß all ihr Reden in ihrem apostolischen Amte ein Reden Gottes war unter außerordentlicher Wirksamkeit des sie erfüllenden, in alle Wahrheit leitenden und ihnen Offenbarung gebenden Geistes. Gerade so hatte es der Herr den Aposteln verheißen (Joh. 14, 26; Luk. 12, 12; Mark. 13, 11), und so sagen es die Apostel von sich selbst aus (1. Kor. 2, 10; 2. Kor. 5, 20).

Was nun von der mündlichen Predigt der Apostel gilt, das gilt auch von ihrer in der Schrift Neuen Testamentes niedergelegten Predigt. Auch da redet und vermahnet Gott durch sie (2. Kor. 5, 20), auch da reden nicht sie, sondern der Heil. Geist durch sie (1. Kor. 2, 4. 10 vgl. mit V. 6. 13). Es bezieht hier der Apostel alles von der Predigt Gesagte auch auf sein gegenwärtiges schriftliches Lehren; vgl. die Praesentia λαλοῦμεν in den angeführten Versen. Haben wir, wie es in Wahrheit ist, keinen

einzigen Grund zu zweifeln, daß wirklich der Herr die Apostel gesendet hat als seine Apostel mit der Erklärung, er sende sie, wie ihn der Vater gesendet, mit den Verheißungen des Heil. Geistes, so haben wir auch die gewisse Aussage, daß wie das mündliche Lehren, so das schriftliche Lehren der Apostel aus Eingebung des Heil. Geistes geschah, wie es die Apostel bezeugen (2. Kor. 5, 20; 1. Kor. 2, 6. 13; Röm. 15, 18).

Ein besonderer Beweis für die Inspiration, wenigstens für das geschriebene Evangelium Johannis liegt in Joh. 20, 31. Es ist dies Evangelium geschrieben, um seligmachenden Glauben zu erzeugen; aber solchen Glauben kann nur Gottes Wort erzeugen. Also muß das geschriebene Evangelium Johannis Gottes Wort sein, d. h. von Gott geredet, von Gott eingegeben.

Wenn wir nun mit vollem Recht sagen, daß alles in der Schrift eingegeben sei, so meinen wir nicht bloß das in der Schrift, was die Schreiber mit ihrer Vernunft sonst nicht erreichen konnten, auch nicht das nur, was sie wohl mit ihrer Vernunft hätten erreichen können, aber etwa zufällig menschlicher Weise und durch ihre Vernunfterkenntnis nicht erkannten, sondern auch das, was ihnen durch natürliche Erkenntnis in der Tat und Wahrheit bekannt war. Wenn also z. B. Paulus Tit. 1, 12, einen Vers des griechischen Dichters Epimenides, der etwa 600 Jahre vor Paulus lebte, zitiert, so war dem Apostel dieser Vers ohne Zweifel aus natürlicher Erkenntnis bekannt; aber er ist in der Schrift nicht aus dem natürlichen Gedächtnis des Apostels, sondern aus Eingebung des Heil. Geistes zitiert.

Wollte man etwa einen Grundsatz aufstellen wie: „Gott aber offenbart auf übernatürliche Weise nur, was der Mensch nicht durch natürliche Mittel erfahren kann" (M. Nathusius, Prof. in Greifswald, Die Inspiration der Hl. Schrift, 1895, S. 30), so wäre damit aller feste Halt dahin. Wer kann beurteilen, was die Apostel gewußt haben können und wer sagt mir da, daß nicht dies oder jenes, was eigentlich die Apostel nicht erkennen konnten, sie zu wissen vermeinten und als solches mit anderem, was sie wirklich wußten, niedergeschrieben haben?

In Rücksicht hierauf, daß die Apostel nichts aus eigener Erwägung oder eigenem Denken, noch aus natürlicher Erkenntnis und Erinnerung in ihren Schriften niedergeschrieben, sondern

nur aus Eingebung des Heil. Geistes, haben unsere Dogmatiker sie wohl *instrumenta*, oder auch *calami Spiritus Sancti etc.* genannt. Quenstedt:[1] *Unde etiam Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones, sive notarii et actuarii dicuntur.* Fast genau so bezeichnet sie auch Gerhard.[2] So werden sie nämlich schon von den Kirchenvätern auf Grund von Ps. 45, 2, genannt. Cyprian:[3] *Spiritus Sanctus erat scriba, prophetae erant ejus calami.*

Keineswegs aber haben unsere Dogmatiker in dem Sinne etwa die Apostel und Propheten des Heil. Geistes Griffel usw. genannt, als wären die heiligen Schreiber, wie sie es nach montanistischer Ansicht sind, bewußtlose Maschinen gewesen. Einen solchen Mißverstand ihrer Worte lehnen sie ausdrücklich ab. So sagt Quenstedt:[4] *Habebant sese scriptores sacri in concinnanda scriptura sacra ad modum instrumentorum, quae non operantur, nisi mota a causa principali, et instar amanuensium, quibus integrum non est, quicquam scribere, nisi quod in calamum ipsis dictatur, si vel maxime illorum, quae ex dictantis ore, tanquam amanuenses calamo excipiunt, non sint inscii.*

LEHRSATZ III.

Auch die Wörter sind den heiligen Schreibern durch den Heil. Geist eingegeben worden.

Anmerkung: — Wir lehren also nicht nur Sachinspiration *(inspiratio realis)*, sondern auch Wortinspiration *(inspiratio verbalis)*, denn die Heil. Schrift lehrt die Wortinspiration. Das bezeugen folgende Stellen:

1. I. Kor. 2, 13 heißt es: „Welches wir auch reden nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann, sondern mit Worten, die der Heil. Geist lehrt." Das sagt der Apostel hier nicht von seiner mündlichen Predigt, sondern von seinem gegenwärtigen Lehren in Schrift. Gerade das Geheimnis der Gottseligkeit, von dem er sagt: „Welches wir auch reden .... mit Worten, die der Heil. Geist lehrt," trägt er ja sofort darnach in Kap. 3, 9-23 den Korinthern vor.

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. I, thes. III, p. 55.*
[2] *Loci, tom. II, loc. I, § XVIII, p. 26.*
[3] *De opere et eleemosynis, v. Quenstedti Theol. l. c.*
[4] *L. c., sect. II, qu. III, f. s. VII, p. 72.*

2. Joh. 10, 35 sagt der Herr: „Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden." Mit diesem Ausdruck bezieht sich der Herr doch nicht auf eine Schriftlehre, sondern vielmehr auf das einzelne Wort in der Schrift, und erklärt das als von Gott intendiert und gegeben.

3. Matth. 5, 18 erklärt der Herr, kein Jota noch Häkchen vom Gesetz werde vergehen. Diese ewige Dauer, die hiermit dem einzelnen Worte beigelegt wird, kann der Herr demselben nur darum beilegen, weil es durch den Heil. Geist gegeben ist.

4. Matth. 10, 20 verheißt der Herr den Jüngern: „Ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet." Daß diese Verheißung sich auch auf die Schrift bezieht, die ja die untrügliche Quelle der seligmachenden Wahrheit für alle Zeit nach den Aposteln bleiben soll, ist gewiß. Redet aber der Heil. Geist in den Aposteln auch durch die Schrift, dann ist auch das einzelne Wort des Heil. Geistes Wort.

5. Röm. 10, 16. 17. Um des Worts „Predigen" in V. 16 willen lehrt der Apostel, daß der Glaube aus der Predigt kommt.

Daraus, daß der Heil. Geist auch die Wörter den heiligen Schreibern eingegeben hat, folgt nicht, daß er sozusagen seinen eigenen Vorrat an Worten mitgebracht habe, um darin auszusprechen, was er durch die heiligen Schreiber habe mitteilen und aussprechen wollen. Es würde dies ja gar nicht im Einklang damit stehen, daß die Propheten und Apostel Werkzeuge des Heil. Geistes sind. Eben weil sie das sind, so nimmt er von allen ihren Mitteln, darin sie ihre eigenen Gedanken auszusprechen gewohnt sind, Besitz und schaltet darüber ganz frei. So gebraucht er auch den Wortvorrat der heiligen Schreiber und nimmt und gibt daraus das Wort auszusprechen, welches er will. Was den heiligen Schreibern widerfahren konnte, wenn sie selbst aus ihrem Wortschatze das Wort zu wählen hatten, daß sie nämlich fehlgriffen, das kann dem unfehlbaren Heil. Geist nicht widerfahren. Er nimmt selbst das richtige Wort aus dem Wortschatze seiner Werkzeuge und gibt ihnen, wie sie sich wohl bewußt (1. Kor. 2, 13) sind, dies Wort zu reden oder zu schreiben. Wenn nun diese Ansicht mit irgendwelcher Psychologie nicht stimmt, so ist zu antworten, daß die Inspiration eben ein Wunder ist.

Die Wortinspiration ist daher nicht so zu denken, als ob der Heil. Geist die heiligen Schreiber nur geleitet hätte, das rechte Wort zu wählen, denn die Inspiration ist nicht bloße Leitung und Beistand, sondern Gebung und Darreichung, sowohl des rechten Inhalts, als auch des rechten Worts. Der Heil. Geist kann doch nicht erst den Inhalt geben und dann zur Wahl des rechten Worts anleiten? Denn wie will man einen Gedankeninhalt ohne Vermittlung des Worts mitteilen? Der Heil. Geist lehrt die Worte, soll nach Neueren immer heißen: Er lehrt die Aussprüche *(dicta)*. Aber wie kann man jemanden Aussprüche lehren, ohne Worte zu gebrauchen?

Setzt man daher an Stelle der Gebung der Worte eine bloße Anleitung zur Wahl der rechten Worte, so hat dies zur Folge, daß auch nicht an Gebung des Inhalts, sondern auch nur an Anleitung zur Findung des rechten Inhalts gedacht werden kann. Dann aber kann auch nicht darauf gerechnet werden, daß die göttlichen Gedanken uns durch die Propheten und Apostel absolut irrtumslos mitgeteilt seien. Vielmehr sind dann Fehlgriffe in der Sache, wie im Worte denkbar. Eine bloße Anleitung zum Finden der rechten Worte genügt nicht, wie auch Quenstedt[1] sagt: *Distinguendum est inter verborum inspirationem et verborum humanorum divinam directionem et custodiam, ne in illis error committatur; non hanc, sed illam defendimus. Neque enim sufficit ad scripturae divinitatem, si adsit θεοπνευστία, seu inspiratio divina quoad res, et simul directio Spiritus Sancti et custodia quoad verba et eorum rectitudinem et convenientem dispositionem, licet ipsa verba in individuo non sint a Deo; sed requiritur, ut ipsa etiam verba, nec tantum aliqua, sed omnia et singula inspirentur.*

Bei der soeben gegebenen Darlegung der Wortinspiration bleibt stehen, daß der Heil. Geist das Wort eingibt. Es ist sein Wort, weil er es selbst für die Aussprache seiner Gedanken gewählt hat. Zugleich ist aber dabei auch erklärlich, daß die Rede des Heil. Geistes im Redecharakter etwas an sich trägt von der Eigentümlichkeit jedes der heiligen Schreiber, der aus der Eingebung des Heil. Geistes redet. Wir können die heiligen

[1] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. IV, ecthes., V, p. 73.*

Schreiber verschiedenen Instrumenten vergleichen. Harfe und Flöte haben einen verschiedenen Ton, und doch kann der Meister, der beider Instrumente fähig ist, auf beiden dieselbe Melodie gleich vollkommen spielen. Die heiligen Schreiber sind beseelte, lebendige Harfen und Flöten. Der Heil. Geist ist der Meister. Er spielt auf ihnen seine Melodien. Alle sind auch sein Meisterwerk und doch tragen sie verschiedenen Toncharakter. Ähnlich drückt sich über die Verschiedenheit des Stils bei den heiligen Schreibern auch Quenstedt[2] aus: *Spiritus Sanctus itaque, qui per os sanctorum prophetarum et apostolorum locutus est atque etiam illorum manu calamoque quasi scripsit, uti in loquendo, ita et in scribendo pro sua liberrima voluntate suo cujusque ingenio et generi dicendi consueto se accommodavit et attemperavit, ut ita velut ex sua cujusque naturali indole cum sermo, tum scriptura illorum flueret.* Und ebenso:[3] *Magna est inter sacros scriptores quoad stylum et genus dicendi diversitas, ut supra dictum, quae ex eo esse videtur, quia Spiritus Sanctus accommodavit se ordinario dicendi modo, unicuique suum sermonis genus relinquens; propterea tamen non negandum, Spiritum Sanctum ipsa verba in individuo ipsis inspirasse.*

Gewiß steht diese Erklärungsweise des verschiedenen Stils der biblischen Bücher nicht im Widerspruch damit, daß Paulus sagt, er rede nur Worte, die der Heil. Geist lehrt. Er spricht doch da nicht in Worten, die bis dahin gänzlich unbekannt waren, sondern in Worten, die dem Wortschatze der griechischen Sprache angehören. So gewiß stehen bleibt, daß die Worte, die Paulus redet, vom Heil. Geist gelehrt sind, so bleibt ebenso unangetastet stehen, daß der Heil. Geist seine Worte aus dem Wortschatze eines bestimmten Individuums nahm, oder, wie Quenstedt es ausdrückt, daß der Heil. Geist sich der Redeweise der heiligen Schreiber anbequemt.

Allerdings teilen nicht alle Dogmatiker diese Erklärungsweise. Dies ist auch Quenstedt bekannt. Er sagt:[4] *Verum haec sententia, quod scil. Spiritus Sanctus sese accommodaverit ad organum suum ejusque ingenium ac dicendi genus consuetum,*

---

[2] *L. c., f. s. I, p. 76.*
[3] *L. c., f. s. V.*
[4] *L. c., f. s. I.*

non omnibus placet, causamque diversi sermonis esse existimant, quia Spiritus Sanctus unicuique dat eloqui, prout ipse vult, Act. II, 4, et quod non tam auctorum dicendi facultatem, quam materiarum, de quibus dicere aut scribere voluit, indolem respexerit. Ita Dn. D. Calovius. Calov, auf den Quenstedt weist, sagt:[5] *Spiritus Sanctus, scripturae sacrae summus autor, non adstrictus fuit ad ullius stylum, sed ceu liberrimus linguarum doctor charactere, stylo ac sermonis genere, uti potuit per unumquemque, quo libuerit, ac tam facile per Jeremiam ornatu sermonis singulari, quam per Esaiam stylo simplici oracula divina proponere. Qui vero non tam autorum dicendi facultatem, quam materiarum, de quibus dicere voluit, indolem spectavit, suaque per omnia* αὐτεξουσίᾳ *usus est pro immensa sapientia sua. Ideoque non mirum, eundem spiritum varium sermonis characterem adhibuisse.* Gegen Calov aber spricht, daß auch da, wo die heiligen Schreiber verschiedene Materien haben, z. B. bei den Propheten, die teils weissagen, teils Geschichte erzählen, doch eine gewisse Gleichartigkeit des Stils in den Stücken beider Art sich findet.

LEHRSATZ IV.

Alle diejenigen stossen die Heil. Schrift um, welche leugnen, dass die heiligen Schreiber auf Antrieb des Heil. Geistes geschrieben haben, und dass sowohl all und jeglicher Inhalt der Schrift, als auch jegliches Wort in derselben eingegeben sei.

Anmerkung. — Es wurde schon erwähnt, daß die Papisten den göttlichen Befehl und Antrieb des Heil. Geistes für das Neue Testament leugnen. Bellarmin[1] erklärt geradezu: *Falsum est, Deum mandasse apostolis, ut scriberent. Legimus enim Matth. ultimo mandatum, ut praedicarent evangelium, ut autem scriberent, nusquam legimus.* Wir haben schon oben im Lehrsatz I gezeigt, daß das allerdings in der Schrift Neuen Testamentes zu lesen ist. Daß Gott alle Sachen, die in der Schrift vorliegen, den heiligen Schreibern eingegeben habe, leugnen Papisten, Sozinianer, Arminianer, neuere Theologen. Einen bis auf unsere Tage zutreffen-

[5] *Systema, tom. I, cap. IV, sect. I, qu. V, p. 574.*
[1] *Disputationes; siehe Quenstedt, l. c.*

den Katalog der Antithetiker gibt Quenstedt[2] und kennzeichnet sie[3] richtig ihrer Stellung nach als solche: *qui omnes ea, quae naturali ratione et aliunde, vel per experientiam propriam et sensuum ministerio cognosci potuerunt (vel quorum scriptores ipsi* αὐτόπτοι *vel* αὐτήκοοι *extiterunt), quaeque nihil ad salutem faciunt et facti vel rei narratae circumstantiam spectant, itemque leviora videntur, non revelasse, inspirasse et dictasse Spiritum Sanctum, sed solum ad haec consignanda scriptores excitasse et simul gubernasse per assistentiam et directionem singularem, ne quid falsi, indecori aut incongrui admiscerent, vel aliquid humani in scribendo paterentur.* So sagt Bellarmin:[4] *Aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul astitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; his non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea, quae vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul astitit, ne quid falsi scriberent.* Hugo Grotius erklärt:[5] *A Spiritu Sancto dictari historias nihil fuit opus; satis fuit, scriptorem memoria valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis.*

Es blieb aber nicht dabei, daß man sagte, nur auf das Wesentliche in der Schrift erstrecke sich die Inspiration, für das Unwesentliche sei nur an eine Assistenz zu denken. Neuere, wie auch schon die vulgären Rationalisten, nehmen für alles in der Heil. Schrift Enthaltene, nicht nur für die *leviora, quae nihil faciunt ad salutem,* sondern auch für das sogenannte Wesentliche in der Schrift eine bloße Anleitung und Assistenz des Heil. Geistes an, vermöge welcher die heiligen Schreiber vor Irrtümern, wenigstens in den Hauptsachen, bewahrt wurden.

Allein, das Wort *inspiratio,* θεοπνευστία, bezeichnet an sich schon nicht eine bloße Anleitung und Assistenz, sondern Gebung und Zuführung des Stoffes. Wäre die Inspiration nur eine Anleitung und Assistenz, so wäre kein wesentlicher Unterschied zwischen den Propheten und Aposteln einerseits und irgendeinem Lehrer des Worts andererseits. Dazu sagt die Verheißung des Herrn Joh. 14, 26 vgl. mit Mark. 13, 11 nichts von bloßer An-

[2] *Theol. did. pol. pars I, cap. IV, sect. II, qu. IV, antithes., p. 73.*
[3] *L. c., qu. III, antithes., p. 69.*
[4] *Disputationes; vide Quenstedt, l. c.*
[5] *Vide Quen., l. c.*

leitung, sondern von Gebung und Darreichung dessen, was geredet und geschrieben werden soll.

Die so weit verbreitete Ansicht, daß die heiligen Männer beim Aussprechen oder Niederschreiben des Wesentlichen in Rede und Schrift, oder, wie man es auch ausdrückt, des Religiös-sittlichen, inspiriert waren, bei Überlieferung aller anderen Dinge aber nur eine Assistenz und Anleitung des Heil. Geistes erfuhren, soll ohne Zweifel der Schrift das vermeintlich wider die gesunde Vernunft Verstoßende nehmen; aber diese Ansicht ist gewiß gerade äußerst töricht und sinnlos. Man bedenke nämlich, wie gemäß dieser Ansicht die Verabfassung der Schrift durch die heiligen Schreiber vor sich gegangen sein muß. Wenn z. B. Matthäus eine Geschichte erzählte, so erzählte er sie unter Assistenz des Heil. Geistes, solange er nur erzählt; aber, so oft plötzlich in der Geschichte etwas Wesentliches, Religiös-sittliches, vorkommt, tritt die Inspiration ein. Welch eine abenteuerliche Ansicht!

Man meinte aber, genügende Gründe zu haben, die durchgehende Realinspiration zu leugnen, und die Inspiration nur auf das Wesentliche zu beziehen. Man sagte und sagt, Paulus sage dies selbst. Er unterscheide 1. Kor. 7, 10, 12 zwischen dem, was Gott gebiete, und zwischen dem, was nicht Gott, sondern der Apostel selbst sage. Hier gibt Quenstedt[6] folgende Antwort: *Versu itaque decimo vult dicere apostolus: Non est, quod ego dicam, Dominus Jesus dixit, h. e. in priori casu, de divortio inter conjugatos vitando, non opus est decisione apostolica, cum super eo existat decisio ipsius Domini Jesu, qui consultus respondet Matth. V, 32; XIX, 9; Marc. X, 11; Luc. XVI, 18; verba autem v. 12 posteriorem casum significant, quem non deciderat Dominus Jesus, se jam decidere autoritate apostolica per spiritum Jesus. Ac ne quis suam γνώμην infra verbum Dei aut Christi deprimat, dicit v. 25 γνώμην, sententiam do . . . Non ergo est, ut cum Laurentio Valla, Erasmo, Cajetano, Bellarmino, Heinsio etc. dicamus, apostolum non ex instituto divino, sed humano loqui, quod aperte versui 40 repugnat, ubi Paulus principium γνώμης suae Spiritum Sanctum designat; unde diversitas non est in principio revelante, sed in modo revelationis.* Um den Einwurf klar zu widerlegen, hat man also nur genau zu

[6] *L. c., qu. IV, f. s. VIII, p. 77.*

unterscheiden. Paulus sagt ja nicht: Jetzt spreche ich aus Eingebung des Heil. Geistes und jetzt nicht, sondern er sagt: Jetzt lege ich euch ein Gebot des Herrn vor und jetzt eine apostolische Vorschrift, aber beides aus derselben Inspiration. Mit andern Worten, wir haben hier nicht einen Unterschied zwischen inspirierten und nicht inspirierten Worten, noch wird über die Weise, wie die beiderlei Vorschriften hier vorgelegt werden, etwas ausgesagt, sondern alles, was Paulus im ganzen Kapitel schreibt, das schreibt er aus Inspiration; aber dem Inhalt nach haben wir in V. 10 ein Gebot des Herrn, in V. 12 eine Vorschrift des Apostels. Also um eine Unterscheidung des gleichmäßig inspirierten Inhalts je nach Autorität und Würde der vorgelegten Vorschriften handelt es sich. Der Einwurf verwechselt also einfach den Inhalt an sich und die im Korintherbrief geschehende Vorlegung dieses Inhalts, welcher, wie alles in der Schrift, durch göttliche Eingebung geschieht.

Noch weniger von Belang als der eben widerlegte Einwand gegen die durchgängige Inspiration der Schrift ist derjenige, daß in der Schrift so unbedeutende Kleinigkeiten erwähnt würden, daß darauf kaum die Inspiration auszudehnen sei. Da wird besonders auf 1. Tim. 5, 23 und 2. Tim. 4, 13 hingewiesen. Sehr gut sagt hierzu Quenstedt:[7] *Aliud est, rem aliquam esse leviculam, si in se spectetur et juxta aestimationem hominum, et aliud, eandem esse leviculam, si finem attendas et sapientissimum Dei consilium. Multa in scripturis levia videntur (II. Tim. IV, 13), ad quae existimant indignum esse, ut deducamus Spiritus Sanc. majestatem, quae tamen magni momenti sunt, si finem spectemus (Rom. XV, 4) et sapientissimum consilium, qua etiam talia divinis literis inserta sunt.* Gerade Stellen der Schrift wie die oben erwähnten, deren Inhalt an sich so geringfügig erscheint, sind von nicht geringer Bedeutung für die Erkenntnis der Inspiration, wie auch für die Aufstellung von wichtigen christlichen Grundsätzen. Die angeführten Stellen beweisen einmal, daß die inspirierten Apostel keine toten Maschinen für den eingebenden Geist waren, daß der Heil. Geist bei seiner Eingebung die persönlich christlich-brüderlichen Verhältnisse der heiligen Schreiber nicht fallen läßt, sondern diese in den Bereich seiner

[7] *L. c., qu. III, f. s. III, p. 71.*

Eingebung mit hineinzieht. Zum andern lassen sich aus diesen Stellen ungezwungen zwei recht wichtige Grundsätze für das christliche Leben ableiten: aus der ersten Stelle der, daß eine überspannte Askese gänzlich nicht nach dem Geiste des Evangeliums sei; aus der andern Stelle der, daß nur eine falsche Geistlichkeit die geringfügigen Dinge dieses Lebens verachtet und sich darüber erhaben dünkt. Schriftaussprüche aber, die so lehrhaftig sind, sind wahrlich nicht unbedeutend und unwürdig der Eingebung des Heil. Geistes.

Völlig platt ist endlich der Einwurf, daß doch die Inspiration auf die Dinge, welche die Apostel aus Erfahrung kannten, nicht gut könne ausgedehnt werden. Es könne doch dem Heil. Geist nicht zugemutet werden, daß er etwas so Überflüssiges tue. Wir antworten mit Hollaz,[8] daß solche Dinge mögen den Aposteln bekannt gewesen sein, daß ihnen aber nicht selbst offenbar sein konnte, ob sie überhaupt diese Dinge erwähnen sollten, in welcher Ordnung, mit welchen Worten und unter welchen Umständen.

Die Wortinspiration verwerfen, wenigstens in bezug auf manche Teile der Schrift, Papisten wie Suaresius, Bellarmin u. and. Der erstere unterscheidet[9] zwei Arten der Wortinspiration und sagt: *Prior modus erit, quando Spiritus Sanctus vel imprimit conceptum verbi per species infusas, saltem per accidens, vel peculiariter movendo et excitando species praeexistentes. Et hic modus et maxime proprius et perfectus et verisimilius est, observari a Spiritu Sancto quoties mysteria, quae scribuntur, supernaturalia sunt et captum humanum excedunt. Non videtur autem necessarium, ut semper dictentur verba hoc peculiari modo, quando enim autor canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est et subjacet sensibus; satis videtur, quod Spiritus illi specialiter adsistat et custodiat illum ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt vel decent talem scripturam.* So erklärt auch Bellarmin:[10] *Scriptores sacros non debuisse multum laborare in suis libris; satis enim fuisse, si laborarent scribendo vel dictando, si ederent vaticinia, vel ad sum-*

[8] *Examen, proleg., cap. III, qu. 16, p. 100.*

[9] *Tract. de fide, disp. V, v. Quenst., l. c., qu. IV, antithes. II, p. 73.*

[10] *L. c., II, cap. 15, v. Quenstedt, l. c.*

mum revocando ad memoriam, quae viderant et audierant, et cogitarent verba, quibus ea scriberent, si scribebant historias vel epistolas vel aliquid simile. Die Meinung des Suaresius lobt und billigt auch Calixt in seinem *Exercit. de auctoritate scripturae, th. 47.*

Die vulgären Rationalisten leugnen selbstverständlich auch die Wortinspiration, wie sie die Realinspiration leugnen. Ihnen ist Inspiration nur ein bildlicher Ausdruck für die Überzeugung und Begeisterung der heiligen Schreiber oder für „die andächtige Gemütsverfassung," wie Semler es ausdrückte. Ammon nennt die Lehre der rechtgläubigen Kirche von der Inspiration sogar ein der Ehre des Christentums nachteiliges, ja verderbliches Beginnen. Röhr,[11] einer der plattesten Rationalisten, erklärt: „Alles, was unsere Kirche von der Heil. Schrift behauptet, stützt sich auf die stillschweigend vorausgesetzte Ansicht, daß die Heil. Schrift nicht eine wunderhaft gegebene, sondern eine auf providentialem Wege mitgeteilte Offenbarung enthalte." Wegscheider:[12] *Argumenta, quibus subtilior illa inspirationis doctrina ecclesiastica impugnata et paene explosa est, deprompta sunt primum ex universae scripturae sac. indole. — Argumentis illis diligentius examinatis, negari nequit, revelationem, a qua religio judaica et christiana repetuntur, recte revocari posse ad naturalem et mediatam,* d. h. die heiligen Schreiber schrieben nur *Deo juvante.*

Die neukirchlichen Dogmatiker sehen die Inspiration überhaupt nicht als eine besondere Tätigkeit des Heil. Geistes an, sondern als Frucht der den Aposteln zuteil gewordenen Offenbarung und der zu Pfingsten geschehenen Ausgießung des Heil. Geistes. Wie sie höchstens von einer Assistenz des Heil. Geistes in bezug auf die sogenannten wesentlichen Dinge reden, so schweigen sie von einer Wortinspiration gänzlich. Nur Storr[13] nimmt an, daß der Heil. Geist die Apostel wenigstens vor dem Gebrauche falscher Ausdrücke bewahrte. Mit ihm erklärt Reinhard[14] die Inspiration für einen besonderen Akt des Heil. Geistes, aber doch nur als *efficacia Spiritus sancti, qua*

---

[11] Briefe über den Rationalismus, 1813.
[12] *Institutiones theol.,* § *43, 44, p. 165 sq.*
[13] *Doctrina christ.*
[14] Dogmatik, S. 56.

oratores divini rerum ignotarum notitias accipiebant sine errandi periculo.

Die neueren Theologen, selbst diejenigen, welche den Ruf der Gläubigkeit hatten, verwerfen fast ausnahmslos die Wortinspiration. Tholuck[15] spricht von einem Takt der Apostel, welcher sie leitete, sich von dem fernzuhalten, was die christliche Wahrheit trüben konnte. Twesten[16] nennt es eine Übertreibung, daß die Dogmatiker unserer Kirche durch ihren Begriff von der Inspiration die Selbsttätigkeit der Apostel ausschlossen und die Inspiration auf alles in der Schrift gleichmäßig bezogen und daher alles für gleich unfehlbar erklärten. Selbstverständlich leugnen die spekulativen Theologen entschieden die Verbalinspiration; so Schenkel:[17] „Ein Amanuensis, dem ein Dichter die erhabensten Gedanken in die Feder diktiert, verdient nicht inspiriert zu heißen."

Auch die konfessionell lutherischen Theologen unter den Neueren (wenige ausgenommen, z. B. D. Wilhelm Kölling[18] und Supt. Wilhelm Rohnert[19]) sind der Verbalinspiration durchaus nicht zugeneigt. Ch. v. Hofmann[20] erklärt, Gott habe durch Wirkung des Geistes Christi in der Schrift ein Denkmal der Urgeschichte der Kirche hergestellt, welches dienen soll, die Gemeinde Christi ihrem Ziele entgegenzuführen. Für diesen Satz gebe es aber kein eigentliches Schriftzeugnis, denn mit den hergebrachten Beweisen für die Eingebung der Schrift Neuen Testaments, die man aus ihr selber geholt habe, sei es bekanntermaßen kümmerlich bestellt. Die Beweisstellen für die Inspiration besagen weiter nichts, als daß Christus seiner Kirche den Heil. Geist gegeben habe, der je nach Bedürfnis wirksam werde. Hofmann will also, wenn überhaupt von einer eigentlichen Inspiration, so doch von einer Wortinspiration nichts wissen, wie er denn anderorts erklärt: „Die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrtumslos." Auch Thoma-

[15] Brief an die Hebräer, S. 90.

[16] Dogmatik, B. I, S. 373.

[17] Siehe Haase, *Hutterus red.*, § 44, S. 107.

[18] Die Lehre von der Theopneustie, Breslau, 1891.

[19] Die Inspiration der Heil. Schrift, Leipzig, 1890, und Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, Leipzig, 1902, § 6—8, S. 41—106.

[20] Schriftbeweis, II, 2, S. 98.

sius[21] lehnt eine Wortinspiration ab. Er sagt: „Geht man diesen Weg (aus dem Charakter der Schrift zu entnehmen, wie dieselbe geworden), so ergeben sich zwar, unter Voraussetzung der zuvor im allgemeinen zu beweisenden Göttlichkeit der Schrift, die drei Bestimmungen der Dogmatiker: *impetus ad scribendum, suggestio rerum et verborum;* aber es zeigt sich auch, daß das Wie .... auf eine freiere und lebendigere Weise gedacht werden muß, als es von den Dogmatikern geschah. Ich meine nach der Analogie, wie der Geist überhaupt in den Wiedergeborenen wirkt, d. h. so, daß er nicht nur auf sie, sondern innerhalb ihrer Persönlichkeit wirkt und diese zur freien Selbsttätigkeit bestimmt, jedoch in einer dem Zweck, zu dem die Schrift dienen soll, entsprechenden Steigerung, vermöge deren der Heil. Geist die Verfasser wie zur irrtumslosen Aufnahme der inneren Einsprache, so zur adäquaten Reproduktion derselben befähigt ..... So meine ich, ließe sich die mechanische Auffassung, wie sie sich z. B. bei Quenstedt findet, überwinden, ohne der durchgängigen Göttlichkeit der Schrift etwas zu entziehen." Luthardt, der besonders den Ruf als lutherischer Theologe hat, übt an der Inspirationslehre der alten Dogmatiker Kritik und behauptet:[22] „Daß diese Sätze (Quenstedts Sätze von der Irrtumslosigkeit der Schrift usw.) viel zu weit greifen, liegt auf der Hand. Als logische Konsequenzen des Obersatzes aber beweisen sie, daß ein Fehler in diesem liege. Dieser Fehler besteht darin, daß die Lehre von der Inspiration nicht der wirklichen Beschaffenheit und der Zweckbestimmung der einzelnen Schriften und der Schrift überhaupt entnommen, sondern rein begrifflich konstruiert ist." Das heißt: Weil nach Luthardt u. and. Differenzen in der Schrift sein sollen usw., so kann der Inspirationsbegriff der Alten nicht korrekt sein. Dieser ist aber übrigens nicht, wie Luthardt so apodiktisch konstatiert, begrifflich konstruiert, sondern einfach aus Sprüchen der Schrift genommen. Luthardts positive Inspirationslehre ist:[23] „Auf Grund jener Notwendigkeit und Bedeutung der Schrift aber ist der Kirche auch gewiß, daß der Ursprung derselben auf eine besondere Wirkung des Offen-

---

[21] Christi Person u. Werk, III, S. 397 ff.

[22] Kompendium, S. 326.

[23] A. a. O., S. 316.

barungsgeistes (Inspiration) zurückzuführen ist, welcher das geistige Vermögen der Betreffenden so in seinen besonderen Dienst nahm, wie es der Zweck der einzelnen Schrift, wie des Schriftganzen erforderte." Also auf Assistenz nur läuft Luthardts Inspirationslehre hinaus. Kahnis[24] stimmt wesentlich mit Luthardt überein. Auch er verwirft die alte Inspirationslehre durchaus und setzt an ihre Stelle bloße Assistenz des Heil. Geistes: „Die Unhaltbarkeit der altorthodoxen Inspirationslehre wird jedem in die Augen springen, der sich nur die Mühe gibt, sich ein anschauliches Bild von derselben im einzelnen zu machen." Und Frank, „eine *anima naturaliter Lutherana*," erklärt:[25] „Demnach dürfen wir jene Auffassung der Inspiration für abgetan erachten, welche in ihr eine ebenso spezifisch verschiedene Geisteswirkung erkennen wollte, wie man gewohnt war, das Wort der Schrift als das Wort Gottes schlechthin oder allein anzusehen .... Allewege ist es die Gemeinde Gottes, die Kirche, welche den Geist Gottes vermöge ihrer Gemeinschaft mit dem verklärten Heilsmittler in sich trägt und kraft einer hierin begründeten, wie sehr auch im übrigen bevorzugten, Inspiration haben die heiligen Autoren Gottes Wort geredet und geschrieben." Also auch Frank weicht ganz von der als schriftmäßig gezeigten Inspirationslehre unserer Alten ab. So steht auch Öttingen. Er erklärt,[26] die Auffassung der Alten gäbe „eine mechanische Verbalinspiration, die des lebendigen, heilsgeschichtlich sich bezeugenden Gottes unwürdig wäre." Selbst Philippi, der positivste der neueren Dogmatiker (Rohnert ausgenommen), ist ein Gegner der vollen Wortinspiration. Er sagt:[27] „Indem wir aber die Wortinspiration der Heil. Schrift verteidigen, wollen wir damit keiner Wörterinspiration das Wort reden. Nicht die einzelnen Buchstaben, Sylben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten; denn die Heil. Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes."

Die Gründe, weshalb man die Wortinspiration verwirft, sind namentlich diese:

---

[24] Dogmatik, I, S. 666.
[25] System der christlichen Wahrheit, II, S. 426 ff.
[26] Lutherische Dogmatik, B. I, S. 267.
[27] Glaubenslehre, I., S. 251.

I. Die Wortinspiration, wie die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, Gerhard, Quenstedt, Calov, sie ausgebaut hätten, sagt man, sei eine Neuerung; daß die Kirche immer so gelehrt, wie die lutherischen Dogmatiker erklärten, sei eine ungegründete Behauptung. Auch Augustin, an den die lutherischen Dogmatiker sich anschlössen, habe doch nicht ganz ihre Inspirationstheorie.

Wir stellen zunächst die Behauptung zurecht, daß sich die lutherischen Dogmatiker an Augustin anschlössen, wohl gar von ihm abhängig waren in ihrer Lehre. Hier, wie öfter, malt man ein falsches Bild von unsern Alten. Diese, von Luther her, fußen auf der Schrift, sind Schrifttheologen im besten Sinne des Worts und kommen so zu ihrer Dogmatik. Daß sie aber bei so gewonnener Lehre nun des Konsensus der Väter mit ihrer Lehre sich freuen, auch denselben registrieren, ist selbstverständlich und auch Liebespflicht.

Was nun Augustin anlangt, so ist seine Inspirationslehre sehr homogen der orthodox lutherischen in ihrer entwickelten Form. Er behauptet entschieden die Irrtumslosigkeit der Schrift auf Grund der Inspiration:[28] *Ego enim fateor caritati tuae, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, dedici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam.* Und weiter:[29] *Omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis docet, non solum eam, quae mentiendo promitur, sed etiam eam, quae obliviscendo.* Augustin hat, wie schon oben erwähnt, die heiligen Schreiber als *amanuenses* und *manus Dei* bezeichnet und den Heil. Geist als *primarius et principalis autor* der Schrift; die Schrift bezeichnet er in Ps. 144, V. 13, als *chirographum Dei.*

Neuere Theologen geben zu, daß Augustin eine solche Stellung zur Schrift einnahm, versuchen aber, Augustin mit sich selbst in Gegensatz zu bringen. Man stellt es so dar, als ob Augustin die Inspiration nur davon verstehe, daß die Apostel in dem besonderen Verhältnis zum Herrn standen als Glieder zum Haupte und von ihm lernten, auch den Auftrag und Befehl hatten, zu schreiben, auch mit dem Geist ausgerüstet waren, so „daß es so

[28] *Ep. 82 (ad Hieronymum).*

[29] *De consensu evang., II, cap. 12.*

gut ist, als ob Christus selbst geschrieben hat, obwohl nicht er selbst, sondern seine Jünger die Schriften geschrieben haben." Zwar sage Augustin, Christus habe den Aposteln als seinen Händen zu schreiben befohlen; aber da erwähne er die Inspiration nicht, und werde „man dabei, wenigstens zunächst, nicht an die Inspiration zu denken haben." So A. W. Dieckhoff, Prof. zu Rostock, in der Schrift, „Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heil. Schrift."[30] Dieckhoff nimmt dies aus der schon oben teilweise angeführten Stelle aus *de consensu evang.*, wo es ja freilich heißt: *Illi scripserunt, quae ille (Christus) ostendit et dixit,* und auch, daß sie durch den Herrn Erkenntnis bekamen *(dictante capite cognoverunt).* Aber dies ist gerade die Stelle, in der es heißt: *Membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit.* Dieckhoff hebt das *cognoverunt* hervor und das *dictante capite* bezieht er auf das Zusammenleben der Jünger mit dem Herrn (das doch Paulus nicht hatte!), während Augustin ganz deutlich das *imperare* und das *dictare* auf die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften bezieht. Mit solchen geschraubten Ausdeutungen von gewissen Ausdrücken Augustins, wie hier Dieckhoff tut, kann man doch nicht die klar ausgesprochenen prinzipiellen Sätze desselben entkräften.

Augustins Sätze kann man auch nicht dadurch entkräften, daß man hervorhebt, Augustin gebe zu, daß die Evangelisten des öfteren voneinander abweichen. Aber Augustin sagt selbst von den Evangelisten:[31] *Solent praetermissa recordari, vel posterius facta praeoccupare, sicut divinitus suggerebantur, quae antea cognita, postea recordando conscriberent.* Dies aber sucht Dieckhoff[32] wieder damit abzuschwächen, daß er die besondere Art, wie also die heiligen Schreiber vom Heil. Geist regiert wurden, von Augustin unter den allgemeinen Gesichtspunkt des regierenden Wirkens Gottes gestellt sein läßt, wobei er selbst, um Augustins Worte entkräften zu können, die Lehre vom *concursus Dei* überspannt mit der Erklärung, daß es überhaupt

30 Leipzig, 1891, S. 17—19.

31 *De consensu evangelistarum, II. cap. 19.*

32 A. a. O., S. 21 ff.

nicht in der Macht des Menschen liege, „was und wann ihm etwas in den Sinn komme".

Auch aus Äußerungen Augustins wie:[33] *Nihil autem interest veritatis, quo ordine Lucas ista retulerit,* darf man den prinzipiellen Erklärungen Augustins gegenüber ihm doch nicht die Meinung beimessen wollen, er halte das Wort Gottes doch als ein in menschlicher Weise geredetes, von dem auch nicht notwendig „das Menschlich-Unsichere und Fehlsame"[34] ausgeschlossen sei. Dahin ist auch nicht die Erklärung Augustins[35] zu deuten, daß es wohl gottlos sei, bei den Evangelisten bewußte Unwahrheit anzunehmen *(evangelistarum aliquem mentitum fuisse)*, aber es nicht nötig sei, anzunehmen, daß sie alle *in genere, ordine et numero verborum* hätten übereinstimmen müssen. Denn etwas weiter unten in demselben Kapitel setzt Augustin für das von einem Apostel nicht anzunehmende *mentitum esse* den Ausdruck: *Omnem autem falsitatem abesse ab evangelistis decet, non solum eam, quae mentiendo promitur, sed etiam eam, quae obliviscendo.*

Fassen wir nun zusammen, wie Neuere, Dieckhoff und and., die Aussagen Augustins zu entkräften trachten und in bezug auf ihn nachzuweisen suchen, daß er keineswegs ein Vertreter der orthodox-lutherischen Inspirationslehre sei, so ist dies zu sagen: Man mißt einmal ihm die Ansicht bei, er beziehe die Autorität der Schrift als Gotteswort vorwiegend auf das Verhältnis zum Herrn und ihren apostolischen Befehl, vom Herrn zu lehren, nicht sowohl aber auf die Inspiration. Zum andern sucht man als Augustins Meinung hinzustellen, daß, wenn er von der Irrtumslosigkeit der Schrift spreche, er eigentlich nur in bezug auf die Glaubensartikel rede.

Dieselbe Stellung, wie sie Augustin haben soll, suchen Dieckhoff,[36] Dr. Kawerau[37] und and. nun auch Luther zu geben, um die Inspirationslehre der alten Dogmatiker als Neuerung hinzustellen.

Von Luther wird niemand behaupten, daß er die Inspira-

---

[33] *De consensu evang., III, 8.*

[34] So Dieckhoff, a. a. O., S. 23.

[35] *De consensu evang., II, cap. 12.*

[36] A. a. O., S. 31—38.

[37] Prof. in Kiel, Nachwort zu Propst Kier', Tondern, Vortrag: „Bedarf es einer besonderen Inspirationslehre," Kiel, 1891.

tionslehre systematisch formuliert, wie sie bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts zu finden ist, vorgetragen habe. Aber sicher hat er die Hauptmomente derselben. Er spricht dies auch reichlich genug aus:

1. Der eigentliche Autor der Schrift ist Gott der Heil. Geist. Er sagt:[38] „Menschenlehre tadeln wir nicht darum, daß es Menschen gesagt haben, sondern daß es Lügen und Gotteslästerung sind wider die Schrift, welche, wiewohl sie auch durch Menschen geschrieben ist, doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott ist." Man beachte die Gegensätze: Luther verachtet Menschenlehre nicht schlechtweg, also nicht schlechtweg, was Menschen aus ihrem eigenen Geist lehren; aber die Schrift ist ihm, obschon durch Menschen geschrieben, auch nicht in dem Sinne aus Menschen stammend, daß sie dieselbe aus sich hervorbrachten, sondern sie ist aus Gott; sie sind nur Werkzeug, Gott der eigentliche Autor. Hiermit vergleiche man, was Luther zu 1. Mos. 35, 9. 10 sagt,[39] wo er das gewöhnliche durch den Geist geführt werden streng unterscheidet von dem Reden Gottes. Weiter sagt Luther:[40] „Daher gehört alle Schrift, darinnen der Heil. Geist verbeut, daß man nichts zu dem Wort Gottes, noch herab tun soll, als Proverb. 30." Ebendaselbst:[41] „Wie könnte sonst Paulus allein dem Heil. Geist widerstreben, der im Joele verheißen hat: Und es werden eure Töchter weissagen." Zu 1. Mose 27, 27[42] sagt Luther mit Beziehung auf 2. Pet. 1, 21: „Sonst hätten sie es nicht geredet, Gott hätte es auch nicht beschreiben lassen." Und zu 2. Sam. 23, 2 sagt er:[43] „Erstlich nennet er den Heil. Geist, dem gibt er alles, was die Propheten weissagen. Und auf diesen und dergleichen Spruch siehet S. Petrus, 2. Pet. 1, 21. . . . . .Daher singet man in dem Artikel des Glaubens von dem Heil. Geist also: Der durch die Propheten geredet hat. Also gibt man nun dem Heil. Geist die ganze Heil. Schrift und das äußerliche Wort und Sakrament, so unsere äußerlichen Ohren und Sinne rühren oder bewe-

[38] Büchlein von Menschenlehre zu meiden, 1522, Leipzig. Ausg. XVIII, S. 27.
[39] Auslegung des 1. Buchs Mose, Kap. 35, 9, Leipz. Ausg. II, S. 803.
[40] Vom Mißbrauch der Messe, 1522, B. XVIII, S. 144.
[41] A. a. O., 149.
[42] Predigten über das erste Buch Mose, B. I, S. 186.
[43] Auslegung der letzten Worte Davids, B. IV, S. 305. 306.

gen." Ebendaselbst:[44] „Drei Redner sind hier (wie droben gesagt), der Geist des Herrn, der Gott Israels, der Hort Israels, und ist doch ein einiger Redner." Zu 1. Mos. 26, 8:[45] „Denn darum demütiget sich der Heil. Geist, solch schlecht geringe Dinge zu beschreiben und zu rühmen." Ebendaselbst zu V. 9:[45*] „Um solcher schwärmerischen Opinion und Meinung willen schreibet nun der Heil. Geist solch kindisch Ding." Diese Stellen genügen zum Beweis, daß Luther als eigentlichen Autor der Schrift den Heil. Geist ansieht. Man nehme dazu, wie Luther gerade auf das einzelne Wort sich gründet, wofür als Beweis genügt die Beziehung auf das τοῦτο und ἐστί in „Daß die Worte Christi: Das ist mein Leib, noch fest stehen wider die Schwarmgeister."

2. Die Schrift widerspricht sich nicht, stimmt mit sich überein, irrt nicht usw., spricht gemäß seiner Grundstellung zum Wort Luther bestimmt aus. So:[46] „Unsere Gewissen werden uns mancherlei Weise zu Sündern für Gott machen und ewig verdammen, es sei denn, daß sie mit dem heiligen, starken und wahrhaftigen Wort Gottes allenthalben wohl verwahrt und beschirmet sind, das ist, auf den einigen Fels gebauet. Und wer das tut, der ist der Sachen gewiß und kann nicht fehlen, noch wanken, auch nicht betrogen werden." Eben darum nicht, weil die Schrift nicht fehlt. Ebendaselbst:[47] „Alles, was nicht mit der Schrift ist, das ist wider die Schrift." Damit ist doch klar gesagt, daß die Schrift selbst sich nicht widerspricht. In seiner Chronik[47*] sagt Luther: „Darum habe ich dieselben (Geschichtsschreiber wie Eusebius) in dieser Arbeit fahren lassen und habe diese Rechnung aus der Heil. Schrift fürnehmlich zuwegen bringen wollen. Denn auf dieselbe können und sollen wir uns wahrhaftiglich und mit beständigem Glauben verlassen." Ebendaselbst:[48] „Ich gläube, daß in der Schrift Gott rede, der wahrhaftig ist; in andern Historien aber, daß sehr feine Leute ihren besten Fleiß und Treue (jedoch

[44] A. A. O., S. 336.
[45] Ausleg. d. 1. Buchs Mose, B. II, S. 472.
[45*] A. a. O., S. 476.
[46] Vom Mißbrauch der Messe, B. XVIII, S. 141.
[47] A. a. O., S. 153.
[47*] B. XXII, Anhang, S. 3.
[48] A. a. O., S. 5.

als Menschen) fürwenden, oder ja zum wenigsten, daß ihre Abschreiber haben irren können." Ebendaselbst:[49] „Und die Rechnung (auf Grund der Schrift) fehlet nicht." Gerade auf Grund solcher Erklärungen Luthers bezüglich historischer Dinge hält die wie bei Augustin, so bei Luther angewendete Ausflucht nicht Stich, „daß Luther, wenn er die Irrtumslosigkeit der Heil. Schrift der unsicheren Menschenlehre gegenüber geltend macht, dabei ihre den Glauben und die Sitten betreffende Lehre im Auge hat."[50] Dahin, daß Luther nur von Irrtumslosigkeit der Schrift rede in bezug auf das, was den Glauben usw. betrifft, mißdeutet man nämlich alle die Stellen, in denen Luther auf Abweichungen der Evangelisten voneinander und etwa, wie zu Joh. 2, 13 ff., sagt:[50*] „Es sind Fragen und bleiben Fragen, die ich nicht will auflösen; es lieget auch nicht viel daran, ohne daß viel Leute sind, die so spitzig und scharfsinnig sind und allerlei Fragen aufbringen und davon genaue Rede und Antwort haben wollen. Aber wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechten Artikel unseres Glaubens haben, daß Jesus Christus Gottes Sohn für uns gestorben und gelitten habe, so hat es nicht großen Mangel, ob wir gleich auf alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können ... Es liegt aber nicht viel dran. Wenn ein Streit in der Heil. Schrift fürfället und man kann ihn nicht vergleichen, so lasse man es fahren. Dies hier streitet nicht wider die Artikel des christlichen Glaubens." Nicht einen Irrtum nimmt hier Luther an; auch nicht da, wo er noch sorgloser redet als hier (z. B. in den Tischreden, worauf gerade Kawerau[51] öfter Bezug nimmt), sondern er bekundet nur dies, daß für den Fall der unmöglichen Ausgleichung historischer Differenzen doch der seligmachende Glaube nicht berührt werde. Es ist also nach allem tatsächlich eine irrige Behauptung,[52] daß Luther die Irrtumslosigkeit der Schrift nur in limitierter Fassung behauptet habe.

[Keineswegs darf man ferner Luthers gelegentliche Aussprüche aus den Jahren 1520—1524 über einzelne Bücher, z. B.

49 A. a. O., S. 26.

50 Dieckhoff, a. a. O., S. 33.

50* Auslegung des Evangeliums St. Johannis, B. IX, S. 507.

51 A. a. O.

52 Dieckhoff, a. a. O., S. 38.

über den Jakobusbrief,[53] wie das vielfach geschehen ist, so von Tholuck,[54] Voigt,[55] Kawerau[56] und and., dahin pressen wollen, als habe Luther dadurch bewiesen, „daß er die Heil. Schrift nicht Wort für Wort als ein Produkt des Heil. Geistes ansehen und in dieser Beziehung die altkirchliche, mechanische Inspirationslehre teilen könne" (Voigt). Einmal hat Luther, wie auch Tholuck zugibt, diese Aussprüche später wesentlich gemildert und in späteren Jahren den Jakobusbrief des öfteren zum Beweis herangezogen; zum andern ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Umfang des Kanons und zwischen der Inspiration der als kanonisch feststehenden Bücher der Heil. Schrift. Und da sagt W. Walther[57] mit Recht, Luther habe wohl offene Fragen bezüglich des Umfangs des Kanons; aber was ihm kanonisch ist, das habe schlechtweg Autorität für ihn als eingegebenes Wort Gottes. Das wird eben immer übersehen. Die neueren Theologen wollen aus Luthers Worten bezüglich einzelner Bücher immer auf seine Stellung zum Wort und dessen Inspiration schließen und so ihre freie Stellung zur Inspiration auf Luther übertragen.] Vielmehr ist das gewiß, daß Luther das Wort als inspiriertes angesehen, und daß auf ihn als beständige Stimme der Kirche die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts sich mit vollem Recht haben berufen können und also ihre Lehre Luther gegenüber keineswegs eine Neuerung ist.

Auch ist das, um darauf gleich vor der Behandlung der lutherischen Dogmatiker einzugehen, keine Neuerung den Symbolen gegenüber. Allerdings stellen die Symbole keinen Lehrartikel, auch nicht einmal einen formulierten Begriff von der Inspiration auf; aber daß sie die wörtliche Eingebung haben, zeigt schon die eine Stelle aus der Apologie:[58] „Wo denken doch die armen Leute hin? Meinen sie, daß die Schrift ohne Ursachen einerlei so oft mit klaren Worten erholet? Meinen

[53] Von d. Babyl. Gefangenschaft der Kirchen, 1520, B. XVII, S. 555; Vorrede auf die Epistel St. Jakobi, B. XII, S. 69; Auslegung der 1. Epist. St. Petri, 1523, zu. 1, 4, B. XI, S. 485; Kirchenpostille, Vorbemerk. zur Predigt über Jak. 1, 16 auf Cantate, B. XI, S. 485; Welches die rechten u. edelsten Bücher des N. T. sind, 1524, B. XII, S. 55.

[54] Real-Ency., 1. Ausg., B. VI, S. 695.

[55] Fundamentaldogmatik, S. 536.

[56] A. a. O.

[57] Prof. in Rostock, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Heft I, S. 42 ff.

[58] *Art. IV, p. 107.*

sie, daß der Heil. Geist sein Wort nicht gewiß und bedächtiglich setze, oder nicht wisse, was er rede?" Sehr deutlich sagt dies der lateinische Text: *Num arbitrantur excidisse Spiritui Sancto non animadvertenti has voces?* Wegen weiterer Belegstellen aus den Symbolen sehe man Synodalbericht der Allgem. Ev.-Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan u. and. St., 1901, S. 48 ff.

Nächst Luther kommt vor allen Martin Chemnitz in Betracht. In den *Loci*, die leider eben ganz Melanchthons *Loci* folgen, entwickelt er die Lehre von der Inspiration nicht. Die wichtigsten Erklärungen über seine prinzipielle Stellung finden sich im *Examen Concilii Tridentini.* Entscheidend ist da seine Erklärung über den Anfang und Ursprung der Schrift. Nachdem Gott die mündliche Überlieferung hatte walten lassen *(doctrina illa divinitus patefacta viva voce propagari et posteritati quasi per manus tradi posset, Deus Adamum constituit)*,[59] hat Gott selbst einen andern Weg unter Mose eingesetzt,[60] *ut scilicet scripto comprehenderetur doctrina verbi Dei.* Und zwar machte Gott selbst mit der schriftlichen Niedersetzung den Anfang mit eigener Hand:[61] *Illam (rationem comprehendi literis doctrinam coelestem) primus scriptis verbis decalogi suis (Deus) digitis initiavit, dedicavit et consecravit.* Aber nicht alles wollte Gott selbst schreiben, sondern[62] *Moysi mandatum dedit, ut reliqua ex ore ejus conscriberet,* und zugleich bekräftigte Gott durch große Wunder hierbei, *scripturam illam Moysis non humana voluntate allatam, sed divinitus inspiratam esse.* Daher ist von Anfang Gott der wahre Autor der Schrift:[63] *Ita prima origo sacrae scripturae Deum ipsum habebit autorem.* Aus diesem Anfang erklärt sich die Autorität der Schrift:[64] *Et haec est prima origo scripturae, qua monstrata, superest, ut porro consideretur, quem scripturae usum, quam dignitatem et autoritatem Deus ipse esse voluerit.* Die anfängliche Tätigkeit Gottes hat sich fortgesetzt. Gott hat die Propheten erweckt, *prophetas excitavit,*[65] aber nicht, *ut .... alia diversa aut contraria assererent, aut statuerent, quam quae in libris Moysis*

---

[59] *Examen, de sacra scriptura, p. 7.*
[60] *L. c., p. 9.*
[61] *L. c., p. 8.*
[62] *L. c., p. 9.*
[63] *L. c., p. 8.*
[64] *L. c., p. 9.*
[65] *L. c., p. 10.*

consignata erant; sed ex divina revelatione addebant interpretationes illustriores, bis der Morgenstern des Neuen Testamentes erscheine. Was der Herr und die Apostel dann mündlich gepredigt, befahl der Herr selbst zu schreiben:[66] *Quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* Hier ist also der *impulsus ad scribendum* deutlich ausgesprochen. Und nicht nur nennt Chemnitz die Schrift Neuen Testamentes die inspirierte:[67] *Erit igitur haec, quam ostendimus, prima origo scripturae divinitus inspiratae in Novo Testamento,* sondern er bezeichnet auch den Modus als Verbalinspiration. In Anlehnung an Joh. 20, 30. 31. sagt er:[68] *De doctrina et miraculis Christi ea selegit (Spiritus Sanctus) et dictavit conscribenda, quae ad veram fidem et vitam aeternam sufficere et necessaria esse judicavit.*

Unzweifelhaft ist die prinzipielle Stellung von Chemnitz, nämlich *impulsus, suggestio rerum et verborum,* durchaus diejenige der späteren Dogmatiker, Gerhard, Calov, Quenstedt. Er hat auch seine prinzipielle Stellung, und der ganze Versuch von Dieckhoff,[69] ähnlich wie bei Augustin und Luther aus den Versuchen, die Chemnitz in der *Harmonia evangelistarum* zur Ausgleichung von Differenzen macht, oder aus der Beurteilung der etwas gezwungenen *Harmonia evangeliorum* Osianders, das als feststehend zu erweisen, daß Chemnitz historische und sachliche Irrtümer in den Evangelien angenommen habe, scheitert an einer einzigen Erklärung von Chemnitz in der *Harmonia evang.,*[70] daß gerade an den Differenzen in den Evangelien offenbar werde, *quatuor evangelistas non mutua conspiratione, sed divina inspiratione fuisse locutos.* Und Chemnitz kennt nur die eine *inspiratio,* wie sie im Examen beschrieben ist.

Wir haben jetzt Grund genug, die Behauptung, daß die orthodoxe Inspirationslehre der Kirche in ihren vorzüglichsten Stimmführern, ja anerkannten Symbolen, der lutherischen Kirche gegenüber eine Neuerung sei, als völlig unbegründet zu bezeichnen,

---

66 *L. c., p. 17.*
67 *L. c., p. 18.*
68 *L. c., p. 21.*
69 A. a. O., S. 39 ff.
70 *Proleg. cap. I.* —

und dagegen als Wahrheit anzuerkennen, daß die orthodoxe Inspirationslehre die der Kirche von alters her ist, wie vor allem die der Schrift selbst. — Man hat aber gerade weiter zur Widerlegung der orthodoxen Inspirationslehre behauptet:

II. Die orthodoxe Lehre von der Inspiration als Wortinspiration stehe im Widerspruch mit dem Tatbestande, d. h. mit der Schrift selbst.

A. Der verschiedene Stil der einzelnen biblischen Bücher sei ein Beweis gegen die Inspiration und namentlich gegen die Wortinspiration; bei einer wirklichen Verbalinspiration müßte der Stil aller Bücher ein völlig gleichartiger sein. Wir haben schon oben gezeigt, wie sich die Verschiedenartigkeit des Stils mit der Wortinspiration aufs beste vereinigt. Der Heil. Geist nimmt die Schreiber als seine Werkzeuge und gibt ihnen für seine Gedanken aus ihrem Wortschatze nach ihrer Art das Wort, das sie reden oder schreiben sollen. So hat es auch nichts Befremdliches, daß sprachliche Unreinheiten, wie sie der Sprachcharakter der heil. Schreiber mit sich brachte, sich in den biblischen Büchern finden. Es erweist sich als ein ganz hinfälliges Argument, wenn man sagt, diese sprachlichen Unreinheiten zeugen gegen die Wortinspiration, da dergleichen mit der Würde des Heil. Geistes nicht vereinbar sei.

B. Der Eingang des Evang. St. Lukas erkläre selbst die Entstehung der Schrift nicht auf dem Wege einer Inspiration, zumal einer wörtlichen. Darnach sei die Schrift auf dem menschlichen Wege, wie sonst literarische Produkte entstehen, entstanden. Dagegen ist dies zu sagen: Da die Inspiration doch nicht ekstatisch die heiligen Schreiber außer sich selbst setzte, noch ihr eigenes Geistesleben völlig aufhob, so ist nicht abzusehen, daß die Inspiration gar sollte ausschließen, daß ein Mann der apostolischen Zeit und Schüler eines Apostels sich eine genaue Kenntnis des Lebens Jesu verschaffte, die ja, wie er selbst (V. 4) sagt, überhaupt für einen jeden Christen etwas Notwendiges und Unentbehrliches ist. Ferner schließt doch die Inspiration den frommen und lieblichen Entschluß nicht aus, das sorgfältig Erkundete zu einer Geschichte des Lebens Jesu zu verarbeiten. Die Inspiration fordert nur, daß

der Heil. Geist die heiligen Schreiber, so auch den Lukas, zum wirklichen Akt des vorgenommenen Schreibens antrieb, sowie daß er ihm das Erkundete nun in der gottgewollten Weise nach Stoff und Anordnung und mit den gottgewollten Worten zu schreiben gab (gegen Kier[71]). Und dies beides schließt doch der Eingang des Evangeliums keineswegs aus.

C. Da wir sicher nicht überall den Originaltext besitzen, so sei auch nicht überall die Bibel wörtlich inspiriert. Ein wirklich törichter Einwand! Daß man zu solchen Ausflüchten greifen muß, besagt viel. Hier wird einfach die Inspiration mit der Erhaltung der inspirierten Schrift, Inspiration und Integrität der Schrift, verwechselt. Wenn wir auch zugeben, daß wir an manchen Stellen den inspirierten Text nicht haben, so wird dadurch so wenig die Gewißheit der ursprünglichen Schrift durch die Inspiration aufgehoben, als durch den gegenwärtigen verderbten Zustand des Menschen die Schaffung des ersten Menschen nach dem Ebenbilde Gottes. Und bedenkt man, daß Gott im ersten, ungefallenen Menschen die vollkommene Gotteserkenntnis, an der doch alle Seligkeit hing, niedergelegt hatte, so ist es ein hinfälliger Einwurf, daß Gott die eingegebene Schrift als solche hätte vor jeglicher, auch geringer, Verderbung bewahren müssen. Wir sind aber der göttlichen Bewahrung soweit gewiß, daß Gott trotz der menschlichen Schwachheit und Untreue in der sorgsamen Bewahrung der Schrift die von ihm gegebene Schrift überall in den die Heilslehre enthaltenden Stellen wird rein erhalten haben. Tatsächlich sind Varianten in den wichtigen Lehrstellen äußerst selten und manche von ihnen auch sicher als absichtliche Verderbungen nachweisbar (gegen Kier[72]).

D. Die heiligen Schreiber waren Kinder ihrer Zeit und haben in Dingen der Geschichte, Geographie, Naturgeschichte usw. nach ihren beschränkten Kenntnissen geschrieben, d. h. eben Irrtümliches. Dagegen: In der Geschichte haben sich die Bibelangaben noch immer als die zuverlässigsten erwiesen und was namentlich dichterische Aussprüche oder die stillstehende Sonne Josuas an-

[71] Bedarf es einer besonderen Inspirationslehre, S. 12.

[72] A. a. O., S. 13

betrifft, so ist kein Bedenken, anzunehmen, daß der Heil. Geist von diesen Dingen so redet, wie wir sie sehen (gegen Kier[73]).

E. Die Schrift enthalte Widersprüche. Dies ist von jeher der gewichtigste und gebrauchteste Einwand gegen die Verbalinspiration gewesen. Man sagt, es seien Widersprüche und diese könnten nicht sein, wenn der Heil. Geist der eigentliche Verfasser der heiligen Bücher sei, ja sogar jedes einzelne Wort diktiert habe; der unfehlbare Heil. Geist könne sich doch nicht widersprechen. Namentlich sind die vier Evangelien in ihren Berichten über dieselben Tatsachen als solche Widersprüche angesehen worden.

Um dem Einwurfe zu begegnen, sind zwei gleich falsche Wege eingeschlagen worden. Der eine Weg ist der der alten Harmonisten, welche überall, wo die Berichte zweier Evangelisten über dieselben Vorgänge etwa in einem oder dem andern voneinander abwichen, schnell bereit waren, eine Wiederholung desselben Vorfalls anzunehmen (so Osiander eine dreimalige Heilung von Petri Schwieger). Dieser Weg ist gegangen worden und hat, anstatt den Angriff auf die Wortinspiration abzuschlagen, vielmehr durch seine offenbaren Mängel die Angreifer nur kühner gemacht. Es ist durch die Wortinspiration durchaus nicht gefordert, daß jedes Evangelium mit den andern in jedem Bericht völlig gleichlautend sei. Wozu hätte dann der Heil. Geist vier Männer angetrieben, das Leben des Herrn zu schreiben, wenn er durch alle vier ein und dieselbe Erzählung hätte geben wollen? Gleichlaut der Worte und Übereinstimmung der Erzählung sind doch zwei verschiedene Dinge. Zwei Erzählungen sind noch nicht einander widersprechend, wenn in beiden für dieselbe Sache synonyme Ausdrücke gebraucht sind. Das erfordert die Wortinspiration wohl, daß der Heil. Geist dem einzelnen Apostel oder Evangelisten das Wort eingegeben habe und bei Berichten über dieselbe Tatsache auch zweien gleichbedeutende Worte; aber sie erfordert nicht, daß er beiden ein und dasselbe Wort für die gemeinschaftliche Sache müsse gegeben haben. Bei der Wiedergabe der Worte des Herrn durch die Evangelisten, worauf die Gegner der Wortinspiration so gern den Finger legen, muß man dazu noch wohl

---

[73] A. a. O., S. 13, 14.

bedenken, daß Christus hebräisch gesprochen hat, die Evangelien aber sind griechisch eingegeben und verabfolgt worden.

Der andere Weg ist der der neueren Synoptiker. Diese legen sich die Sache so zurecht: Es gibt in den evangelischen Berichten einen gewissen Kern, in welchem Übereinstimmung herrscht und herrschen muß; aber um diesen Kern herum ist ein Kreis von nebensächlichen Äußerlichkeiten, in welchem Differenzen, Gedächtnisfehler usw., die aber bedeutungslos sind, möglich und auch wirklich vorhanden sind. So steht selbst Philippi. Diese Ansicht ist nicht deshalb bedenklich, weil auch jene sogenannten Nebensachen doch auch von Wichtigkeit sein können, sondern weil sie an sich selbst mit der schriftgemäßen Inspiration unvereinbar ist.

Aber sagt man, es sind doch wirkliche Widersprüche da. Wie denn diese erklären? — Wir antworten:

Von wirklichen Widersprüchen kann nicht die Rede sein, höchstens von scheinbaren Widersprüchen. Aber es ist nicht in Wahrheit Widerspruch, was uns so erscheint. Schon so manche, Jahrhunderte hindurch als unlösbare Widersprüche angesehene Stellen der Schrift haben ihre Lösung doch endlich gefunden. Manches, was uns heute noch als widersprechend erscheint, würde gelöst werden, wenn wir die volle Einsicht in alle Nebenumstände hätten, die mit einer erzählten Tatsache zusammenhängen.

Mannigfaltigkeit ist nicht Differenz. Die Mannigfaltigkeit in Darstellung, Anordnung und Ausdruck könnte nur dann gegen die Wortinspiration sprechen, wenn angenommen werden müßte, der Heil. Geist habe durch alle Evangelisten ganz in derselben Weise über das Leben des Herrn berichten müssen. Selbst wenn Reden des Herrn nicht in völligem Gleichlaut, sondern dort ganz, hier verkürzt berichtet werden, so spricht dies ganz und gar nicht gegen die Wortinspiration. Hat Lukas z. B. die Bergrede in der Gestalt gewußt, wie wir sie bei ihm finden, nämlich verkürzt, so behaupten wir nur, daß es dem Heil. Geist gefallen hat, sie durch sein Eingeben ebenso durch Lukas aufschreiben zu lassen, wie sie vorliegt, und so unfehlbar mit der Rede des Herrn übereinstimmt. Es gilt dann nur von ihm, daß auch das, was die heiligen Schreiber auf dem Wege menschlicher Erfahrung wußten, doch in der Schrift nicht aus solchem menschlichen Wissen, sondern

aus Eingebung des Heil. Geistes geschrieben sei. Es ist eben, wie schon zuvor gesagt, durchaus nicht eine nötige Annahme, daß der Heil. Geist, wenn er die Bergpredigt von Lukas wollte schreiben lassen, sie ihm habe in derselben Form eingeben müßen wie dem Matthäus. Denn dann müßten wir dasselbe für alles andere fordern und würden dann vier völlig gleichlautende Berichte haben, von denen einer immer die drei andern überflüssig machte.

Schließlich ist bei der spruchartigen Lehrweise, der sich auch der Herr bedient, es gar keine gezwungene Annahme, daß ganze Redeteile vom Herrn bei verschiedenen Gelegenheiten in ganz ähnlicher Form gebracht worden sind.

Wir müssen es hier bei diesen allgemeinen Grundsätzen bezüglich der sogenannten Differenzen bewenden lassen. Eine ausführlichere Behandlung gehört wenigstens nicht in ein Kompendium der Dogmatik, sondern etwa in eine Spezialschrift über diese Materie oder die Inspiration überhaupt. Als solche sei hingewiesen auf Gaussen,[74] *„La theopneustie ou l' inspiration plénière des écritures saintes,"* auf die leider zu sehr rhetorische und zu wenig nüchtern wissenschaftliche Schrift von W. Kölling, „Die Lehre von der Theopneustie," und auf W. Rohnert, „Die Inspiration der Heil. Schrift."

III. Die Inspiration, namentlich als Wortinspiration, sei eine ganz entbehrliche Annahme; auch ohne dieselbe dürfe die Kirche sagen, daß sie Gottes Wort habe; so wendet man weiter gegen die Verbalinspiration ein. Wir sehen zuerst die Begründung dieser Ansicht an und geben dann die Verwerfung derselben.

A. Die Begründung der Ansicht, daß auch ohne Inspiration die Kirche mit Gewißheit behaupten dürfe, daß sie in der Schrift das Wort Gottes habe.

1. Die Begründung: Die Propheten haben geweissagt; in Christo ist die Weissagung erfüllt; Christus hat die Jünger sich erwählt, erzogen, gelehrt, ihnen am Pfingstfest den Tröster, den Heil. Geist, gegeben, der sie erinnerte und in alle Wahrheit leitete; des Heil. Geistes voll, lehren und schreiben die

[74] Reformierter Theologe, geb. 1790, Prof. in Genf, gest. 1863.

Jünger; — das ist die Inspiration. So Kier.[75] Ja, was nun? Darüber erfährt man nichts weiter bei Kier. Die Schrift ist trotzdem Gottes Wort; aber sie ist es nicht wegen der Wortinspiration, sondern wegen des herrlichen Inhalts.[76] So gewiß der Propheten, Apostel und Christi Wort Gottes Wort ist, so gewiß ist das die Schrift, in welche jenes hineingegangen ist. Wie? Darüber wieder nichts. Summa: Die Inspiration ist wesentlich nichts anders als Wirkung des Geistes in den Gläubigen überhaupt, höchstens besondere Assistenz. Das Argument für die Autorität der Schrift als Gottes Wort ist teils eine identische Aussage, *idem per idem*, oder eigentlich *x* durch *x*, denn das Wort der Propheten, Christi und der Apostel haben wir ja nur jetzt in der Schrift, und es handelt sich ja darum, wie nun die Schrift das Wort Gottes, das Gott durch die Propheten, Christum und die Apostel geredet, wirklich ist; teils beschränkt sich das Argument auf den Beweis aus den *notae*, Herrlichkeit und Wirksamkeit des Inhalts usw.

Ehe wir die endgültige Kritik bezüglich der Autorität der Schrift als Gottes Wort, wie es hiernach mit der Schrift bestellt ist, bringen, mag erst die wesentlich zwar gleiche, aber doch etwas schärfer gefaßte und mehr erläuterte Ausführung von Dieckhoff[77] Platz finden. Er gibt zu, daß man die Schrift als das untrügliche Wort Gottes nicht festhalten kann, ohne Festhalten der Inspiration; aber damit sei die absolute Fassung der Inspiration und der Irrtumslosigkeit (d .h. Wortinspiration und Ausschluß jedes Irrtums) nicht gefordert, wie denn Augustin und Luther sie nicht gefordert hätten. Die Schrift ist Gottes Wort, und ihre *causa principalis* sind nicht die Apostel, sondern Gott; aber dieses beruht weder allein, noch zuerst auf der Inspiration. Die *causa principalis* des apostolischen Worts ist Gott, indem Christus die Apostel berufen, ausgebildet, in das rechte Verständnis seines Wortes eingeführt und mit außerordentlichen Geistesgaben ausgerüstet hat. Dazu kam ein außerordentlicher Beistand Gottes, namentlich die inspirierende Wirkung des Heil. Geistes, die sich mit ihrer Geistestätigkeit verband, so daß sie nicht als aus sich, sondern aus Gott (richtig gestellter Gegensatz nach

---

[75] A. a. O., S. 18 ff.

[76] Kier, a. a. O., S. 16.

[77] A. a. O., S. 97—100.

Dieckhoffs Ausführungen wäre: nicht allein aus sich, sondern auch aus Gott) in ihrem apostolischen Beruf redeten und schrieben. Über den Beistand des Heil. Geistes in allen Gläubigen, mit dem es aber unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt fällt, geht das Wirken des Heil. Geistes bei den Aposteln als außerordentliches hinaus, angemessen dem Zweck der Hervorbringung eines untrüglichen Worts, denn eben um das Werden des neutestamentlichen Worts handle es sich, nicht um Erleuchtung durchs Wort, wie bei allen Gläubigen. „Durch das inspirierende Wirken des Heil. Geistes in den heiligen Schriftstellern wurde es bewirkt, daß das, was in Schrift zu fassen war, so in Schrift gefaßt wurde, daß es im Licht des rechten Verständnisses stand und in solcher Bestimmtheit und Vollkommenheit zum Ausdruck kam, wie es für die Kirche aller Zeiten in einer über die Gedanken der heiligen Schriftsteller selbst weit hinausgehenden Weise notwendig war. Das Verhältnis zwischen dem inspirierenden Wirken des Heil. Geistes und der Geistestätigkeit der heiligen Schriftsteller . . . . läßt sich nicht näher bestimmen und bedarf auch einer näheren Bestimmung nicht." Das erstere, das inspirierende Wirken des Geistes, ist das durchwaltende und bezüglich des, wie weit es gehen soll, das ganz bei Gott stehende; aber gemäß dem gottgewollten Zweck der Schrift war es gewiß so weitreichend, daß diesen Zweck verhindernde Irrtümer oder auch Fehlausdrücke nicht vorkommen konnten. Aber gewiß ist, daß das zweite, die eigne Geistestätigkeit der heiligen Schreiber, doch mitwirkt, da dieselbe zwar durch die Inspiration über sich selbst hinausgehoben, aber dadurch nicht aufgehoben ist.

2. Vorzüge dieser Fassung sollen diese sein:[78]

a. — Es werde dadurch der absolute Inspirationsbegriff, der richtig der mechanische genannt worden sei, aufgehoben.

b. — Die Irrtumslosigkeit der Schrift als des untrüglichen Gottesworts sei nicht gefährdet bei der Annahme, daß die mitbestimmende Mitwirkung der Geistestätigkeit der heiligen Schreiber bei Entstehung der Schrift auch Unsicheres und Fehlsames in nicht durch den Zweck der Schrift geforderten Dingen nicht ausschließe, und diese Irrtumslosigkeit der Schrift durch die absolute Inspiration zu begründen, nicht aber das Wesen dieser selbst,

[78] Siehe Dieckhoff, a. a. O., S. 101 ff.

sei doch das bestimmende Interesse auch bei den alten Dogmatikern.

c.— Man sei durch diese Fassung nur dazu genötigt, eine solche Irrtumslosigkeit der Schrift, welche den göttlichen Zweck nicht vereitele, also eine Irrtumslosigkeit in wesentlichen und nicht in unwesentlichen Dingen festzuhalten; man könne so der wilden Kritik, welche gerade auf die vorliegende Art der Schrift sich stütze, begegnen, während man mit einem absoluten Inspirationsbegriff nicht standhalten könne.

3. Die göttliche Gewißheit der Schrift leide auch bei Annahme von Irrtümern in unwesentlichen Dingen nicht, noch werde wirklich nun die menschliche Vernunft zur Richterin über Wesentliches und Unwesentliches gemacht. Es werde damit die Schrift nicht an das subjektive Urteil ausgeliefert und dem Glauben nicht die Schrift als objektiver Wahrheitsgrund genommen. Als Beweis bringt Dieckhoff[79] dies:

a.— Nirgends verlören geschichtliche Nachrichten durch Abweichungen voneinander ihre Glaubwürdigkeit. So sei trotz der Unsicherheiten, von denen die Schrift nicht frei sei, die objektive Sicherheit dessen, was durch die Schrift festgehalten werden soll, nicht aufgehoben. Für den Gläubigen, der in der Schrift das inspirierte Wort erfasse, stehe fest, daß durch Inspiration, obgleich dieselbe die Mitwirkung des menschlichen Faktors und damit das Menschlich-Unsichere und Fehlsame nicht ausschließt, das evangelische Zeugnis in dem nach Abzug der Differenzen und Irrtümer bleibenden positiven Grundstock der Schrift über alle Zuverlässigkeit menschlicher Überlieferung erhaben sei, wie auch durch dieselbe Inspiration feststehe, daß durch die heiligen Schriften die göttliche Verkündigung in einer für alle Zeiten nötigen Vollständigkeit (wo bleibt aber die Unfehlbarkeit?) gegeben sei. So stelle die Schrift durch das, was sie gebe (d. h. eben durch den über alle Differenzen bleibenden Grundstock des Tatsächlichen), objektiv die Wahrheit fest; nicht durch das subjektive Urteil des Gläubigen stehe es ihm fest. Dies ist der Beweis für die objektive Gewißheit des Geschichtlichen der Schrift.

b.— Für den Gläubigen stehe fest, daß in der Schrift das, was

[79] A. a. O., S. 103 ff.

dem Glauben von Gott gegeben werden soll, also mit andern Worten die zum Heil unentbehrliche und notwendige Glaubensmaterie, von Menschlich-Unsicherem und Fehlsamen frei sei. „Daß das der Fall sei, stehe für den Glauben, der die Heil. Schrift als das Wort Gottes durch seine Propheten und Apostel erfaßt, mit der göttlichen Inspiration derselben fest." Einer Festsetzung *a priori* zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen Göttlich-Gewissem und Menschlich-Unsicherem bedürfe es dabei nicht, denn da der Glaube den Offenbarungsinhalt (wie weit geht der?) der Schrift nur auf dem Wege der Analogie des Glaubens (wie weit geht die?) findet, so begegnet er nur dem Göttlich-Gewissen. So gewiß man gerade beim Brauch der Schrift nach Analogie des Glaubens die Grenze zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem auf sich beruhen lassen müsse, denn die Ausschöpfung des Offenbarungsinhalts sei zu keiner Zeit vollendet, so gewiß sei doch anderseits bei solchem Brauch, daß für den Gläubigen eben das Menschlich-Unsichere ausgeschlossen bleibe. Dem Unglauben und falschen Glauben gegenüber bleibt eben (das ist schließlich die Hauptsache bei Dieckhoff) der im Glauben stehenden Kritik (das ist: dem Orden der Gelehrten) die Aufgabe, alle übergreifenden Behauptungen hinsichtlich des Menschlich-Unsicheren der Schrift zurückzuweisen und zugleich zu zeigen, wie dasselbe nicht im Widerspruch damit steht, daß die Heil. Schrift das inspirierte, göttlich gewisse Wort sei, und wie durch dasselbe der göttliche Heilszweck des Wortes Gottes nicht gehindert, sondern vielmehr gefördert werde.

c.— Die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der Schrift sei zwar wegen ihres Mißbrauchs durch die subjektivistische Theologie verdächtigt worden; aber es sei doch gewiß, daß es in der Schrift ein Gebiet des Nebensächlichen und Unwesentlichen gebe, und das Rechte sei nun nicht Leugnung dieses Unterschieds, sondern die Warnung gegen den falschen Brauch seitens der subjektivistischen Systeme (naturalistische, pietistische und mystische) durch Festhalten der Analogie des Glaubens, d. h. des objektiven Glaubens *(fides quae creditur)* der Schrift. Ließe man nur die Schrift als das inspirierte Wort entscheiden, so stelle sie auch den Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem fest. Dem mit diesem Grundsatz

möglicherweise durch die Willkür des Subjektivismus getriebenen Mißbrauch gegenüber dürfe man auf die Deutlichkeit der Schrift vertrauen, die geltend zu machen selbstverständlich wieder Aufgabe der gelehrten Theologie sei.

4. Zur vollen Darstellung dieser ganzen Theorie gehört endlich die Behauptung, die altkirchliche Dogmatik stehe prinzipiell wie die neuere bezüglich der Gewißheit der Göttlichkeit der Schrift, denn sie gründe ja diese Gewißheit nicht auf die Verbalinspiration, sondern auf das innere Zeugnis des Heil. Geistes *(testimonium Spiritus Sancti internum*[80]*)*.

B. Kritik der ganzen Theorie.

Zu 1.— Sowohl nach Kier wie nach der genaueren Darlegung Dieckhoffs bedarf die Schrift darum zu ihrer Autorität als Gottes Wort nicht einer besonderen Inspiration, überhaupt nicht der Inspiration (Kier), weil in erster Linie darum Gott *autor principalis* der Schrift ist und diese also Gottes Wort ist, weil Christus die Apostel berufen, zu seinen Zeugen gemacht, ausgebildet, ins rechte Verständnis eingeführt und mit außerordentlichen Geistesgaben ausgerüstet habe. Dagegen: Wenn dies der Grund, warum die Schrift Gottes Wort, dann haben wir im Evangelium St. Markus, und St. Lukas, in der Apostelgeschichte, wohl auch im Hebräerbrief, keine Schriften mit der Autorität als Gottes Wort, denn Markus und Lukas sind nicht vom Herrn als Apostel berufen und seine besonderen Verheißungen von dem Geist richtet der Herr stets nur an die Zwölfe; vgl. Apg. 1, 4. Die Hauptsache aber ist diese, daß die Autorität der Schrift als Gottes Wort, was doch wohl heißt, daß es wirklich Gott redet, nirgends auf die Berufung zu Aposteln sich gründet, sondern auf die Inspiration.

Zu der Beschreibung und Begründung der Inspiration ist zu sagen:

a.— Es ist eine unstatthafte Unterschiebung, einen Begriff (so hier Inspiration) zu gebrauchen, dessen Wesen man nach der Schrift und schriftgemäßer Lehre gar nicht hat. Demgemäß ist es eine Erschleichung, von einer auf Inspiration ruhenden Autorität der Schrift als Gottes Wort zu reden, die

[80] Kier, a. a. O., S. 21.

wohl auf der in Gottes Wort gelehrten wirklichen Inspiration ruht; aber nicht auf dem, was Inspiration genannt wird und doch in Wahrheit nach der Schrift keine ist.

b.— Die Theorie der neueren Theologen bringt es, wie aus den oberflächlichen Ausführungen bei Kier und den sorgfältigeren bei Dieckhoff erhellt, über eine Assistenz des Heil. Geistes beim Reden und Schreiben der Apostel nicht hinaus, trotz vieler Versicherungen von deren außerordentlicher und überwältigender Art, da gleichwohl dabei Irrtümer, sowohl in bezug auf Geschichte, wie auf Lehre, statuiert werden; auch bringt sie es über die prinzipielle Gleichstellung der Inspiration mit dem Wirken des Heil. Geistes in allen Gläubigen nicht hinaus. Die Inspiration ist aber wesentlich und gerade nach den von Dieckhoff[81] angeführten Stellen, Joh. 14, 26; 15, 26 ff; 16, 13; Matth. 10, 19; Luk. 12, 12; 1. Kor. 2, 13 etwas anderes als Assistenz und gesteigerte allgemeine Geisteswirkung. Darauf aber, daß sie etwas anderes ist, beruht es, daß die Inspiration des Geistes irrtumsloses Wort Gottes gibt, während die allgemeine Geisteswirkung durch das gegebene Wort erleuchtet und durch fortgesetzte Assistenz im Erleuchten alles richtige Lehren der Kirche nach der Apostel Zeit möglich macht.

c.— Die Theorie, wie sie Dieckhoff ausführt, und wie sie ähnlich ja allgemein ausgeführt wird, hat um so weniger Recht, sich Inspiration zu nennen, da sie ja nach eigener Erklärung eine Darlegung über das Verhältnis des inspirierenden Geistes zum menschlichen Geiste nicht geben kann und zu geben nicht für nötig hält. Diese Theorie läßt uns ganz im Dunkeln darüber, mit welchem Recht sie sich an Stelle der altkirchlichen Inspirationslehre setzt. Doch darüber will ja das von den Vorzügen der modernen Inspirationslehre Gesagte belehren. Sehen wir es an.

Zu 2. — a. Erstens haben wir hier zu berichtigen, einmal, daß die alte orthodoxe Inspirationslehre eine mechanische sei und daß die heiligen Schreiber dabei zu bewußtlosen Werkzeugen des Heil. Geistes würden (was schon früher abgewiesen); zum andern, daß die alte orthodoxe Kirche nicht an dem Wesen ihrer Inspirationslehre an sich so viel Interesse habe, als an

[81] A. a. O., S. 99.

der dadurch garantierten Irrtumslosigkeit der Schrift. Die orthodoxe Dogmatik ist in dieser Weise nicht spekulierend und Dogmen schaffend im Interesse eines Systems, sondern sie hat dabei allein das Interesse, über Inspiration das zu sagen, was sie darüber in der Schrift klar ausgesprochen findet. Daß sie dann darin mit Recht die Irrtumslosigkeit der Schrift begründet findet, wie sie muß, ist ganz etwas anders als Schaffen einer Inspirationstheorie über die Schrift im Interesse eines andern Glaubensartikels über die Schrift.

b.— Wir haben hier zu konstatieren, daß die moderne Theologie allerdings ihren Inspirationsbegriff nicht aus notwendigen Forderungen der Schrift, ihn so, wie sie tut, zu stellen, wirklich stellt, sondern ihr Interesse bei der Ablehnung einer absoluten Inspirationstheorie, welche die Anerkennung von Irrtümern ausschließt, und Anerkennung einer (was nun doch allein übrig bleibt) relativen Inspirationstheorie, welche historische und selbst doktrinäre Irrtümer zuläßt, ist, der negativen Kritik begegnen zu können, welche, wie sie meinen, bei Statuierung einer absoluten Irrtumslosigkeit gewonnenes Spiel hätte. Dabei soll aber doch nach ihrer Meinung nicht nur für die Schrift die objektive Gewißheit, sondern auch die Irrtumslosigkeit (N. B. nur die relative) als Gottes Wort bleiben, welche, was für den Orden der gelehrten Theologie die Hauptsache ist, die glaubensstarke Kritik gegen die wilde negative Kritik zu verteidigen hat, ohne daß sie sich den Vorwurf muß machen lassen, daß sie nicht wissenschaftlich sei (z. B. hier nicht die psychologischen Prinzipien wahre) und keine wissenschaftliche Vereinbarung zwischen göttlichem und menschlichem Faktor bringe. — Bis hierher ist das Ergebnis unserer Beurteilung, daß die neuere Theologie keine wirkliche Inspiration und kein objektiv gewisses, wirklich irrtumsloses Wort Gottes hat. Aber gerade darüber sollen wir anders belehrt, respektive wegen der Auslieferung der Schrift an den Subjektivismus beruhigt werden in dem nächsten Stück, das den Nachweis der objektiven Gewißheit und der von Gott intendierten Irrtumslosigkeit bringen soll.

Zu 3. a. — Es sei angenommen, aber keineswegs zugegeben, daß der Stand der Dinge mit den Evangelisten derselbe sei wie mit den profanen Geschichtsschreibern. Ein Profanschreiber nun,

sagt Dieckhoff, gilt uns trotz Abweichungen von andern für glaubwürdig, wenn dies durch sein Wissen und durch seinen Charakter, Wahrheitssinn usw. garantiert ist. Aber trotzdem beides vielen Geschichtsschreibern nicht abzusprechen war, so hat gerade die neuere historische Wissenschaft bei so manchem nicht nur in Nebendingen, sondern in dem Kern der Sache eine völlige Verfehlung konstatiert. So könnte es doch bei den Evangelisten auch sein.

Vornehmlich aber ist hier dies zu sagen: Da trotz der Unsicherheiten und des Fehlsamen, offen heraus: trotz der Irrtümer, die objektive Sicherheit dessen, was durch die Schrift (nämlich von Gott) gegeben werden soll, nicht aufgehoben sein soll, aber doch nicht etwa, weil die Schrift selbst objektiv dieses Gegebene feststellt, sondern dies doch nach Dieckhoff durch die subjektive Arbeit des Urteilens darüber, was der wirklich geschichtliche Kern sei, gewonnen werden muß, so bleibt allerdings stehen, daß alles dem subjektiven Urteil anheimgegeben und dem Glauben der objektive Gewißheitsgrund genommen ist. Weiter, da die Erklärung, daß für den Glauben, der die Schrift als das inspirierte Gotteswort erfaßt, auch trotz der Irrtümer in der Schrift feststehe, daß das Zeugnis von dem, was es feststellt, zu göttlicher Gewißheit erhoben sei, eine ganz offenbare *petitio principii* ist (denn daß eine *aequivoce* nur betitelte Inspiration dieses leisten könne, ist gerade das hier zu Beweisende), und da ferner das, was Gott als Zeugnis geben will, sich doch nicht objektiv von selbst feststellt und aus dem Fehlsamen und Irrtümlichen herausschält, so steht abermals fest, daß allerdings dem subjektiven Urteil die Entscheidung über die Wahrheit überlassen und der objektive Gewißheitsgrund hingefallen ist.

Zu 3. b. — Hier ist die Glaubenslehren betreffend *mutatis mutandis* dasselbe wie zu dem vorigen, das Geschichtliche betreffend, zu sagen. Es soll für die Heilszwecke genügen, daß das, was durch die Schrift dem Glauben gegeben werden soll, von Menschlich-Unsicherem und Fehlsamen frei sei, und dies stehe fest durch göttliche Inspiration der Schrift. Denn obgleich zwar ein Maßstab für die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Glaubenslehren nicht vorhanden sei, so erschließe sich doch der Offenbarungsinhalt nach der Analogie des Glau-

bens, und wer so die Schrift gebrauche, der begegne nicht dem Menschlich-Unsicheren, sondern nur dem Göttlich-Gewissen. Diese in der Tat ebenso wundersame wie unklare Argumentation ist zunächst wieder eine *petitio principii,* da ja gerade das zu beweisen ist, daß bei einer Inspiration, welche Irrtümer in der Schrift nicht ausschließt, doch die Schrift das objektiv gewisse Gotteswort sein könne. Weiter: Bei der orthodoxen Inspirationslehre bietet die Schrift, weil sie überall gewisses Wort Gottes und in allen Lehrstücken wahre, von menschlicher Unsicherheit freie Lehre ist, nun von selbst eine *analogia fidei.* Allein, da bei einer Inspirationstheorie, wie die Dieckhoffs, die Schrift Irrtümer oder Fehlsames, selbst in Lehrstellen, nicht ausschließt und neben Wesentlichem auch Unwesentliches enthält, und da doch die Schrift nicht von sich selbst, durch hervorgehobenen Druck etwa, das Fehlsame vom Wahren, das Unwesentliche vom Wesentlichen scheidet, so muß dies das subjektive Urteil tun. So ist abermals die Schrift dem subjektiven Urteil anheimgegeben und die objektive Gewißheit für den Glauben aufgehoben, was auch Dieckhoff selbst trotz allen seinen Verklausulierungen fühlt. Und über diese betrübte Tatsache kann uns nicht die Versicherung forthelfen, daß die positive, recht im Glauben stehende Kritik schon allen übergreifenden Behauptungen hinsichtlich des Irrtümlichen in der Schrift (denn es gibt nach der so angepriesenen Theorie dergleichen in der Schrift, sowohl bezüglich der Geschichte, wie der Lehre) entgegentreten will.

Zu 3. c. — Der Versuch, über die Befürchtungen wegen des Subjektivismus bezüglich des Fehlsamen und Wahren, des Wesentlichen und Unwesentlichen zu beruhigen, durch nochmaligen Hinweis auf die Analogie des Glaubens, die vermöge der Deutlichkeit der Schrift immer, wenn man sie nur entscheiden lasse, zwischen dem Fehlsamen und Wahren, dem Wesentlichen und Unwesentlichen auch recht entscheide, ist, wie schon gezeigt, ganz vergeblich. Bei der ganzen Grundstellung, wie Dieckhoff mit der ganzen neueren Theologie sie einnimmt, daß einmal aus dem gläubigen Subjekt heraus theologisiert wird, macht er sich eben aus dem Subjektivismus auch nicht frei und gelangt auf keinen Boden objektiver Gewißheit bezüglich der Schrift. Die Objektivität kann Subjektivität erzeugen; aber die Subjektivität

keine Objektivitäten, sondern sie höchstens genießen. Damit kommen wir zum letzten Punkt.

Zu 4.— Daß prinzipiell, wie Kier erklärt, die orthodoxe Theologie so stehe wie die moderne, nämlich die Gewißheit der Schrift auch nur durch das Zeugnis des Heil. Geistes konstatiere, ist unbegründet. Vielmehr lehrt eigentlich die orthodoxe Dogmatik allein, daß die objektive Gewißheit der Schrift als Wort Gottes allerdings durch keine äußeren Beweise, sondern nur durch das Zeugnis des Heil. Geistes uns zugeeignet und so unser Besitz werde und uns im Herzen die feste Gründung gebe, während die neuere Theologie gerade nicht auf die innere Stimme des Geistes hört, der die g a n z e Schrift als Gottes Wort bezeugt. So steht es denn auch bezüglich der Analogie des Glaubens sehr anders in der orthodoxen als in der modernen Theologie. Die neuere Theologie muß wie aus Spreu den Weizen oder wenigstens wie aus Weizen gemischt mit Spreu, die wahre Analogie des Glaubens durch beurteilende, sichtende und einigende Arbeit herausbringen. Das so subjektiv Gewonnene wird dann objektiviert und schließlich wieder zum Maßstab der subjektiven Arbeit gemacht; ein komplettes Kreislaufen. Die orthodoxe Theologie tut aber weiter nichts, als daß sie das von Gott in den Lehrsprüchen rein und voll Gegebene sammelt.

Daß es e i n e r I n s p i r a t i o n s l e h r e b e d a r f und zwar einer schriftgemäßen, wie die orthodoxe ist, und daß ohne diese, die sogenannte absolute, auch kein absolut gewisses Wort sein kann, daß wir ohne dies, anstatt durch Gottes Wort gehalten zu werden, vielmehr Gottes Wort halten müssen (durch die gläubig gelehrte Kritik), das ist klar. Allein, selbst angenommen, man könnte sich ohne die orthodoxe Inspirationslehre behelfen und zugleich den Nutzen der leichteren Apologetik gegen die negative Kritik haben, wie das die neuere Theologie will, so entscheidet doch das für uns nicht, wie es für die alte orthodoxe Theologie nicht entschied, die ja auch schon die h a l b s c h ü r i g e Inspirationslehre kannte. Für uns entscheidet, was für sie entscheidet, nämlich, welche Inspirationslehre die Schrift selbst fordert.

U n d g e w i ß f o r d e r t d i e S c h r i f t s e l b s t d i e v o n d e r n e u e n T h e o l o g i e v e r w o r f e n e a b s o l u t e I n s p i r a t i o n s l e h r e. Denn die Schrift sagt:

1. Die heiligen Schreiber schrieben auf Antrieb des Heil. Geistes. Wenn nach 2. Pet. 1, 21 die heiligen Schreiber nicht aus menschlichem Willen die Weissagung brachten, sondern getrieben, oder noch mehr, getragen (φερόμενοι) vom Heil. Geist, so liegt darin der Antrieb, die Initiation des Heil. Geistes, und wird damit schon der menschliche Faktor als mitwirkend im Sinne der modernen Inspirationslehre abgelehnt.

2. Die Schrift sagt die Eingebung der Sachen aus, so in Matth. 10, 19; Luk. 12, 12, welche Parallele auch zeigt, daß hier geben (Matth. 10, 19) und lehren (Luk. 12, 12) dasselbe; vgl. auch 1. Kor. 2, 12. 13, wonach der Inhalt (V. 13) von Gott gegeben (V. 12) ist.

3. Die Schrift sagt die Eingebung der Worte aus 1. Kor. 2, 13; vgl. 1. Mos. 22, 18, welche Stelle Paulus Gal. 3, 16 zitiert und, obgleich er nur Mosis Bericht hat, führt er doch die Worte als Worte Gottes (eigentlich des Engels Gottes = Christus, vgl. 1. Mos. 22, 12, so kann nur Gott reden) an, ja hebt das einzelne Wort, selbst die Wortform, als von Gott geredet, hervor.

4. Die Schrift wird als eine gottgehauchte (θεόπνευστος) bezeichnet, womit Gott, der Geist, als wahrer, nicht nur prinzipieller Verfasser erscheint. Denn wie θεοδίδακτος = von Gott gelehrt (1. Thes. 4, 9), das zugleich auch das durch sich selbst Gelehrtsein ausschließt, so setzt θεόπνευστος den göttlichen Faktor und schließt den menschlichen als mitproduzierend aus. Falsch erklärt Cremer:[82] „Θεόπνευστος mit Gottes Geist begabt, göttlichen Geist atmend, nicht aber — von Gott eingegeben;" denn sachlich ist von Gott gehaucht das von Gott eingegeben. Es kommt das Wort θεόπνευστος nur selten vor und zwar nur hier und in der späteren Gräzität noch zweimal, z. B. einmal bei Pseudo-Phokylides, τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίας λόγος ἐστὶν ἄριστος, und zwar in dem Sinne von Gott gehaucht, *a Deo spiratus*.

5. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß in der Schrift der Heil. Geist selbst spricht (Heb. 3, 7), vgl. die vielen Stellen, wo es heißt: So spricht Gott usw. All diesen Stellen geschieht bei der modernen Inspirations-

[82] Bibl.-theol. Wörterbuch der N. T. Gräzität, S. 401.

lehre nicht Genüge. Auf Grund und im Sinne der modernen Theorie sagen: Das Wort der Schrift hat Gott geredet, ist eine Unwahrheit.

Es zeigt sich wieder in der Inspirationslehre der modernen Theologie, wie verfehlt ihr Streben ist, überall, auch da, wo es sich um Gottes Beschlüsse zum Heil, oder Gottes Erwerbung des Heils, oder die erste Aneignung des Heils handelt und Gott und die Menschheit sich berühren, beide in ein solches Verhältnis zu setzen, wobei, wie man meint, die Wahrheit des menschlichen Faktors gewahrt werden soll; denn das führt beim Erwählungsdekret zum *intuitus fidei,* bei der Person Christi zum Kenotismus (zur Annahme eines halben Gottes ,der mit der Menschheit Jesu sich verbindet), in der Bekehrungslehre zum Synergismus, und bei der Lehre von der Schrift dazu, daß sie nicht allein Gotteswort, sondern zugleich Menschenwort ist.

---

§ 12.

Von den Eigenschaften der Heil. Schrift.

(De attributis scripturae sacrae.)

LEHRSATZ I.

Da die Heil. Schrift als das von Gott eingegebene Wort das einzige Erkenntnisprinzip ist, so hat sie auch göttliches Ansehen und göttliche Autorität, welche darin besteht, dass eben aus ihr allein alle theologischen Wahrheiten abgeleitet und nach ihr allein alle Lehrer und Lehren geprüft werden müssen.

Anmerkung: — Das göttliche Ansehen der Schrift ist also ein zweifaches. Sie gibt allein alle Lehre, ist deren verursachende Quelle. Dies ist die *auctoritas causativa.* Zum andern richtet sie allein über alle Lehren. Dies ist die *auctoritas normativa.* Ihr Ansehen in erster Beziehung kam zum Teil schon bei der Betrachtung über das Erkenntnisprinzip der Theologie zur Sprache. Doch wird hier noch Unterschiedliches zu sagen sein, was dort nicht Platz fand. Zunächst ist zu bemerken, daß die Heil. Schrift eine Hoheit und Majestät in sich und ganz abgesehen von ihrer Geltung bei den Menschen

hat. Diese Majestät ist ihr eigen, weil Gott ihr Verfasser ist und sie durch die Inspiration gegeben hat. Diese Majestät bleibt der Schrift, auch wenn kein Mensch sie hörte. Aber hier ist von ihrer Autorität in bezug auf die Menschen und über die Menschen die Rede.

Daß Gott selbst die *auctoritas causativa* für die Schrift in Anspruch nimmt, mit andern Worten, von den Menschen fordert, daß sie der Schrift unbedingten Glauben schenken, durch dieselbe sich lehren lassen und ihr gehorsam sind, das ist gewiß. Gott sagt, daß er die Menschen lehren wolle (Ps. 25, 9; 32, 8; 94, 10; Jes. 48, 17) und zwar durch sein Wort (Ps. 94, 10-12; Jes. 8, 20; Joh. 20, 31; 2. Pet. 1, 19; Röm. 15, 4; Luk. 16, 29-31). Er fordert unter Androhung von Strafen, daß die Menschen an seine Lehre, also an die Schrift sich halten (Jes. 8, 20; Sprüch. 4, 20 ff.; 5. Mos. 5, 29 ff.; Jes. 30, 20, 21; Hos. 4, 6; Off. 22, 18, 19; 1. Sam. 15, 23; 2. Joh. 9).

Gleichwohl wird der Schrift diese Autorität von vielen versagt. Dies möchte schwerlich geschehen, wenn die Autorität der Heil. Schrift durch apodiktische Beweise außerhalb der Schrift erwiesen werden könnte. Allein dieses ist nicht der Fall. Das Ansehen der Schrift, wonach für sie in Anspruch genommen wird, daß man ihr unbedingt Glauben schenke, ruht einmal darauf, daß Gott ihr Urheber sei, und zum andern, daß er sie nach Inhalt und Ausdruck eingegeben habe. So müßte also die Wirklichkeit der Inspiration bewiesen werden. Das ist auch im vorigen Paragraphen geschehen; aber der Beweis ward aus der Schrift geliefert. So könnte der, welchem das göttliche Ansehen der Schrift noch nicht feststeht, sagen, daß dieser Beweis unkräftig sei, weil ja die Beweisstellen erst dann zwingende Kraft haben könnten, wenn zuvor die Unfehlbarkeit der Schrift feststände. So müßten wir uns also nach Beweisen außerhalb der Schrift umsehen, um die Göttlichkeit der Schrift, ihre Autorität, zu bestätigen. Keineswegs. Dann wäre ja die Autorität der Schrift nicht mehr eine absolute, in ihr selbst liegende, von nichts außer ihr abhängende, wenn dieselbe durch anderswoher genommene Beweise bestätigt würde. Die Autorität hinge ja dann eben von

diesen von außen kommenden Beweisen ab und wäre nur noch eine relative Autorität.

Die Schrift muß sich in ihrem Ansehen durch sich selbst beweisen, und sie tut es, indem sie durch die in ihr liegende göttliche Kraft den Glauben an sich wirkt und erzeugt. Daher sagt auch Gerhard[1] mit Recht, dieser Glaube an die Göttlichkeit der Schrift sei kein Glaubensartikel, sondern *principium omnium articulorum fidei: Dogma de canone proprie loquendo non est articulus fidei, siquidem Moses, prophetae, evangelistae et apostoli sua scriptione non fabricarunt novum articulum fidei, prioribus, quos viva voce docuerunt, de novo superadditum.*

So ist denn das Zeugnis des Heil. Geistes das einzige Zeugnis, welches göttlich gewiß *(fides divina)* macht über das Ansehen der Schrift. So lehrt die Schrift selbst (Joh. 7, 17; Röm. 8, 16; 1. Joh. 5, 6; 1. Thes. 1, 5, 6; 2. Thes. 2, 13, 14). So lehren auch unsere Dogmatiker. Gerhard:[2] *Primum est internum Spiritus Sancti testimonium, qui ut reddit testimonium Spiritui credentium, quod sint filii Dei (Röm. VIII, 16), ita quoque efficaciter eos convincit, quod in scripturis vox patris coelestis contineatur, ac solus Deus est idoneus et authenticus testis.* Quenstedt:[3] *Ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina ac infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spiritus S. in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio. Quia fidem largiri, non tantum qua credimus articulis, sed etiam, qua credimus scripturae articulos exhibenti et proponenti, est opus a Spiritu S., ceu causa suprema, promanans.*

Dies Zeugnis des Heil. Geistes beschreibt Hollaz schön mit diesen Worten:[4] *Per internum Spiritus Sancti testimonium hic intelligitur: Actus supernaturalis Spiritus Sancti per verbum Dei attente lectum, vel auditu perceptum virtute sua divina scripturae sacrae communicata cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propo-*

---

[1] *Loci, tom. I, loc. I, § XXVII, XXVIII, p. 11.*
[2] *L. c., tom. II, § XXXVI, p. 37.*
[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. IX, thes., p. 97.*
[4] *Examen, prol., cap. III, qu. 32, p. 136.*

situm a Deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat.

Gegen dieses innere Zeugnis des Heil. Geistes oder gegen seine Beweiskraft für die göttliche Autorität der Heil. Schrift macht man nun den Einwand, daß dieser Beweis ein reiner Zirkelschluß sei. Wenn man nämlich frage: Warum glaubst du, daß die Heil. Schrift göttlich sei, so laute die Antwort: Weil der Heil. Geist dieses durch die Schrift in dem Herzen des gläubigen Menschen bezeugt. Fragt man aber: Woher beweisest du aber, daß dieser Zeugnis gebende Geist selbst göttlich und gut sei, so laute die Antwort: Weil die Schrift es bezeugt, daß er göttlich ist und seine Versiegelung unfehlbar ist. So lege also erst der Heil. Geist Zeugnis ab für die Schrift und die Schrift gebe dann wieder Zeugnis für den Geist. Dieses sei eben ein Zirkelschluß. So Arminianer, Sozinianer usw., deren Zeugnisse gegen das Zeugnis des Heil. Geistes Strauss gesammelt.[5] Strauss selbst sagt: „Es wäre ein offenbarer Zirkel, eine gewisse innere Regung für eine Wirkung des Heil. Geistes halten auf Autorität der Bibel hin und wiederum die Bibel für göttlich halten auf den Grund jener inneren Regung hin."

Diesem Einwurf begegnet schon Hollaz:[6] *Distinguendum inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum. In circulo sophistico probatur ignotum per aeque ignotum; in regressu vero demonstrativo a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Nempe scripturae dignitas divina probatur per effectum supernaturalem Spiritus Sancti per scripturam efficaciter operantis, illuminantis, convertentis, regenerantis, renovantis. Si autem quaeras: Estne ille spiritus divinus, an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divina scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum.* Diese Erklärung trifft das Richtige, könnte aber schlagender gefaßt werden. Die Schrift tritt an den Menschen mit der Erklärung heran, das Wort des Geistes zu sein und denen, die sie an sich wirken lassen, den Geist und die Gnade Christi zur Seligkeit und die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott im Glauben zu geben. Diese Verheißung der

[5] Glaubenslehre, B. I, § 14, S. 156 ff.

[6] *L. c., p. 140.*

Schrift macht der Heil. Geist wahr und besiegelt damit durch sein inneres Zeugnis die göttliche Wahrheit und Autorität der Schrift. Dies innere Zeugnis ist aber selbst das gewisseste, und der Heil. Geist nimmt nun nicht erst aus der von ihm bezeugten und bestätigten Schrift das Zeugnis, daß er der göttliche Geist sei, sondern das ist sein unmittelbares Zeugnis von ihm selbst. Weil nun alle Wirkung des Geistes und sein zuletzt als höchste Autorität entscheidendes Zeugnis doch von vornherein für uns durch die Schrift vermittelt wurde, so ist die gegebene Erklärung fern von aller Schwarmgeisterei.

Hängt nun zwar die *fides divina* an die Göttlichkeit der Schrift, die absolute Gewißheit, daß sie Gottes Wort sei, nur ab von der Schrift selbst, sofern sie ja selbst das Zeugnis des Heil. Geistes vermittelt, so gibt es allerdings doch noch mancherlei andere Zeugnisse, welche die Glaubwürdigkeit der Schrift in gewissem Maße begründen können. Aber eben n u r i n g e w i s s e m M a ß e. Es kommt durch solche Beweise höchstens zu einer einigermaßen gewissen, moralischen Überzeugung, zu einer *fides humana,* nicht zu der zweifellosen Gewißheit, der *fides divina,* welche nur durch das Zeugnis des Heil. Geistes gegeben wird. Unsere Dogmatiker[7] bringen selbst dergleichen Zeugnisse für die Glaubwürdigkeit der Schrift und zwar mit der Unterscheidung von inneren und äußeren Zeugnissen (κριτήρια *interna et externa).* Die ersteren werden hergenommen von der Art und Beschaffenheit der Schrift (Würde und Vortrefflichkeit der Schrift, Tiefe ihrer Lehren, Heiligkeit ihrer Vorschriften, Herrlichkeit ihrer Verheißungen) ; die letzteren werden hergenommen von den Wirkungen der Schrift (Änderung des Lebens durch dieselbe, Standhaftigkeit der Märtyrer, Zeugnis der Kirche) oder von ihren Schicksalen in der Welt (schnelle Verbreitung, Erhaltung trotz aller Verfolgung usw.)

Gegen den schriftgemäßen Satz, daß der wahre, göttliche und unwandelbare Glaube an die Göttlichkeit der Schrift allein durch das Zeugnis des Heil. Geistes gegeben wird und nicht durch irgendwelche anderen, inneren oder äußeren Zeugnisse i r r e n d i e P a p i s t e n , welche behaupten, daß das Ansehen der

[7] Quenstedt, *l. c., qu. IX, ecthes. p. 97;* Gerhardt, *l. c., p. 37;* Hollaz, *l. c., qu. 28—30, p. 124 sq.*

Schrift nicht von dem Zeugnis des Heil. Geistes, sondern von der Kirche abhänge. Bellarmin erklärt:[8] *Principio Moses, prophetae et Christus ipse, Joannes, apostoli vel divina dogmata ex scripturis ipsi confirmabant, vel certe ad scripturas legendas alios hortabantur, nec ullum unquam ad interni spiritus judicium, scripturis neglectis, remiserunt. Ibid.:*[9] *At sacris scripturis, quae propheticis et apostolicis literis continentur, nihil est notius, nihil certius, ut stultissimum esse necesse sit, qui illis fidem esse habendam neget. Notissimas enim esse, testis est orbis Christianus et consensio omnium gentium, apud quas multis jam saeculis summam semper auctoritatem obtinuerunt.* Als Zeugnisse aber, aus denen der *orbis Christianus,* die Kirche, die Glaubwürdigkeit der Schrift schließt, werden von Bellarmin die oben als *κριτήρια externa* aufgezählten Zeugnisse beigebracht. Wenn nun weiter die römische Kirche ausdrücklich sagt, daß nicht die Schrift, sondern die Kirche, zuletzt aber der Papst der oberste Richter in Glaubenssachen sei, so ist damit auch *implicite* gesagt, daß das Ansehen der Schrift und ihre Glaubwürdigkeit von der Kirche und zuletzt vom infallibelen Papst abhänge. Damit wird die volle Autorität der Schrift aufgehoben.

[Ähnlich wie die Papisten heben sogenannte Moderne *(Novatores),* von denen Calov[10] und Quenstedt[11] berichten, die volle Autorität der Schrift auf, indem sie auch die Schrift in Abhängigkeit von der Kirche setzen. Es sind dies unter andern Konrad Hornejus und Christ. Dreier.[12] Ersterer sagt: *Auctoritatem librorum canonicorum non posse aliunde constare, aut demonstrari, quam e concorde et non interrupta ecclesiae testificatione;* letzterer erklärt: „Daß diese Episteln Pauli an die Römer, Galater, Epheser göttliche Schriften seien, die Episteln Pauli an Senecam keine göttlichen Schriften seien, das ist nirgends geschrieben, und wenn es schon da stünde, so wäre doch die Frage, ob auch dasselbe Buch das rechte wäre, das solches sagte; .... derowegen muß hiervon die Kirche zeugen."

[8] *Disputationes, De verbo Dei, lib. I, cap. II, I, p. 2.*

[9] *L. c., 6.*

[10] *Systema, tom. I, cap. IV, qu. VII, p. 582.*

[11] *L. c., qu. VIII, antithes. II, p. 92.*

[12] Hornejus, 1590—1649, Prof. in Helmstädt; Dreier, 1610—1688, Prof. in Königsberg; beide Anhänger und Gesinnungsgenossen des Calixt.

Auch die heutigen Modernen seit dem Vorgange Schleiermachers lassen der Schrift nicht ihre volle Autorität. Sie setzen die Schrift in Abhängigkeit vom christlichen Bewußtsein, dem individuellen, wie dem sogenannten allgemeinen (kirchlichen). Sobald der Schrift irgend etwas zur Seite gesetzt wird, was auch maßgebend für die Lehre sein soll, wie es das christliche Bewußtsein bei den neueren Theologen ist, so kann keine wahre Autorität der Schrift, vor allen Dingen nicht als Quelle der Lehre, festgehalten werden, wie denn neuere Theologen, auch die positiveren unter ihnen, mehr oder minder deutlich eine *auctoritas causativa* der Schrift ablehnen,[13] was sie auch schon durch die Stellung bekunden, die sie der Lehre von der Schrift in ihren Systemen geben. Frank, Luthardt und andere bringen nämlich die Lehre von der Schrift erst am Ende ihrer dogmatischen Werke bei der Behandlung der Gnadenmittel.

Die volle Autorität hat die Schrift eben nur dann, wenn sie als die dasteht, in der Gott redet und zwar, wie er will. Es heißt ihre Autorität beschränken, wenn man die Schrift nicht in all ihrem Wort frei walten lassen will. Das geschieht, wenn man erwartet, ja von ihr fordert, daß sie so oder so reden müsse und nicht anders reden könne. So steht der offenkundige Rationalismus, welcher von der Voraussetzung, daß die Schrift für vernünftige Wesen gegeben sei, die Forderung ableitete, alle ihre Aussagen müßten mit der Vernunft stimmen. So steht aber auch der verdeckte Rationalismus, welcher von dem Satze aus, daß von Gott seine Vernunft zum Glauben erleuchtet sei, nun dieser oder jener Schriftaussage gegenüber tritt mit der Erklärung: Das kann mein Glaube nicht tragen. Einer klaren Schriftaussage gegenüber hat auch des Erleuchteten Vernunft kein Recht (2. Kor. 10, 5); aus der Vernunft allein kommen solche Konflikte mit deutlichen Schriftaussagen; und eine solche Gegenübersetzung zu Aussagen der Schrift ist eine Einschränkung ihrer vollen Autorität.

Ganz besonders beschränkt man aber dann ihre Autorität, wenn man gar irgendeinen Kanon aufstellt, wodurch die Schrift von vornherein präpariert und gewissermaßen unter Kuratel gestellt wird in bezug auf das, was sie herausgeben soll, was sie

---

[13] Siehe z. B. Frank, System d. christl. Gewißheit, B. II, § 41, 6; System d. christ. Wahrheit, B. II, § 45, 6; Öttingen, Luth. Dogmatik, B. I, S. 433.

lehren soll. Das ist seit langem geschehen und das geschieht heutzutage, indem man die Analogie des Glaubens, als einen Komplex der vornehmsten Heilswahrheiten, als höchste Norm der Schriftauslegung stellt, daß sie nichts anders lehren darf, als was dieser Norm, der Analogie des Glaubens in dem heute gangbaren Sinne, gemäß ist. Das heißt wahrlich der Schrift ihre Autorität nicht lassen.]

In Antithese stehen hier auch alle Rationalisten, so Sozinianer, Arminianer, Wolffianer, vulgäre Rationalisten, welche die Glaubwürdigkeit der Schrift nicht zuletzt auf das innere Zeugnis des Heil. Geistes gründen, sondern dieselbe nur auf die *κριτήρια externa* basieren wollen, wie dies z. B. Carpov[14] erklärt.

Die richterliche oder kanonische Autorität der Schrift *(auctoritas normativa sive canonica)* begreift in sich, daß die Schrift die einzige Richtschnur und der einzig entscheidende Richter ist in allem Lehrstreit. Eigentlich soll der Richter eine Person sein und ist es auch, nämlich der Heil. Geist; aber da die Schrift ja seine Stimme ist, so nennen wir sie selbst Richter. Wenn nun, wie es doch geschieht, Menschen in Glaubenssachen Richtspruch und Urteil abgeben, so sind diese wohl auch als Richter anzusehen; aber nicht in sich selbst, sondern nur, sofern sie das Urteil der Schrift in irgendeiner Lehrfrage proklamieren.

Daß der Heil. Schrift die richterliche Autorität zukommt, beweisen:

1. Apg. 15, 28: „Es gefällt dem Heil. Geist und uns." Daß es dem Heil. Geist gefiel, das ward aus Amos 9, 11, vgl. mit Apg. 15, 16. 17, also aus der Schrift ersehen.

2. 5. Mos. 4, 2; 6, 6; Luk. 16, 29 zeigen, daß Gott uns allein auf die Schrift als Richtschnur für unsern Glauben verweist.

3. Christus und die Apostel richteten sich in den Glaubensstreitigkeiten nach der Schrift (Matth. 19, 4; Joh. 5, 39; Apg. 26, 22; 17, 11); darum auch wir, denen das Exempel Christi und der Apostel maßgebend sein soll.

4. Röm. 10, 17: „So kommt . . . . . das Predigen durch das Wort Gottes." Kommt das Predigen, also Lehren überhaupt, aus

[14] Siehe Prolegom., B. I, § 2, S. 24.

dem Worte Gottes, so ist zugleich das Wort der Maßstab für die Beurteilung, ob die Predigt aus dem Wort gekommen ist.

5. Nur die Schrift kann Richter sein, niemand anders, denn sie allein ist unfehlbar; nicht aber ist dies ein einzelner Mensch, oder die ganze Kirche an sich.

Nun ist die Frage, in welcher Gestalt die Schrift Richter in Glaubensstreitigkeiten sei; ob auch in guter treuer Übersetzung, oder nur im Urtext. Gewiß nur in letzterem, denn nur dieser ist der inspirierte Text. Nur im Urtext haben wir das vom Heil. Geist wirklich gegebene, ursprüngliche Wort; und eben auf dieses kommt es ja in allen Lehrentscheidungen besonders an. Hieraus folgt nicht, daß dem, welcher der biblischen Ursprachen nicht mächtig ist, nun die Schrift keine Richtschnur, ja auch zuvor schon keine Quelle des Glaubens sein könne; denn wir haben festzuhalten, daß wesentlich Gottes Wort nicht die Buchstaben und die Wörter sind, sondern der geoffenbarte göttliche Sinn, der ja gewiß in sorgfältiger Übersetzung treu wiedergegeben werden kann, so daß die Schrift auch in einer Übersetzung genügend erachtet werden muß, sowohl uns den Glauben zu erzeugen, als auch uns für Glauben und Leben Richtschnur zu sein.

In Antithese gegen die Lehre der Schrift, welche sich allein für den Richter in Glaubensstreitigkeiten erklärt und somit das glaubensrichterliche Ansehen für sich in Anspruch nimmt, steht die römische Kirche, welche einerseits das richterliche Ansehen der Schrift bestreitet und anderseits dies Ansehen anderswohin überträgt. Bellarmin[15] erklärt: *Cum scripturam obscuram esse et interprete indigere jam constiterit, sequitur alia quaestio: Num scripturae interpretatio ab uno aliquo visibili et communi judice petenda sit.* Weiter sagt er:[16] *Sed hic in genere dicimus, judicem veri sensus scripturae et omnium controversiarum esse ecclesiam, id est pontificem cum concilio.* Sodann an anderer Stelle:[17] *Nam in disputatione de verbo Dei jam ostendimus, judicem controversiarum non esse scripturam.* Ebendaselbst:[18] *Deinde in hac disputatione de pontifice cum ostendimus,*

---

[15] *L. c., de verbi Dei interpret., lib. III, cap, III, § 1, p. 81.*
[16] *L. c., § 12, p. 82.*
[17] *L. c,. de summo pontifice, lib. IV, cap. I, 4, p. 445.*
[18] *L. c., § 5.*

librorum canonicorum, uberioris explicationis gratia factam, sed additionem novorum dogmatum.

Die Stelle, Gal. 1, 8, sucht Bellarmin[7] zu entkräften mit der Erklärung, daß das παρά nicht heiße *praeter,* neben, sondern *contra,* gegen, und zieht daraus den Schluß: *proinde non prohibeat (Gal. 1, 8) nova dogmata et praecepta, modo non sint contraria jam traditis.* Aber erwiesenermaßen hat παρά mit dem Akkusativ vor allem die Bedeutung, die unsere Theologen hier der Präposition beilegen. So sagt Ross in seinem Wörterbuch: „παρά mit Akkusativ bezeichnet . . . . 3) das Verhältnis, daß etwas neben einer Sache hingeht und ihr widerstreitet: daneben vorbei, darüber hinaus, über, wider, gegen, außer." Doch zugegeben, daß hier παρά = *contra,* so ist die Stelle doch ein Verdammungsurteil gegen alle Tradition, welche mit dem Anspruch ihrer Notwendigkeit neben dem Evangelium auftritt. Solche Tradition kann nur zweifacher Art sein, entweder sie widerspricht dem Evangelium Pauli oder nicht. Widerspricht sie, so ist sie nach eigenem Zugeständnis Bellarmins verwerflich; widerspricht sie nicht, weil sie dasselbe sagt wie die Schrift, so ist sie überflüssig und ist nicht not, darüber zu streiten, denn dann ist ja auch ohne sie die Vollkommenheit der Schrift nicht in Frage gestellt. Aber hierbei ist wohl zu bemerken, daß diejenige Tradition, welche zwar der Schrift nicht direkt zu widersprechen scheint, aber doch irgendein neues Dogma bringt mit dem Anspruch, daß es zu glauben zur Seligkeit nötig sei, tatsächlich dem Evangelium Pauli widerspricht; denn Paulus sagt, daß kein anderes Evangelium sei als das seine, und daß sein Evangelium auch die Seligkeit gebe (1. Kor. 15, 1, 2), daß also nichts mehr daneben gebraucht werde. Ein Evangelium aber mit noch weiteren Dogmen, und zwar mit weiteren zur Seligkeit für nötig erklärten, als sie in Pauli Evangelium enthalten sind, ist jedenfalls ein anderes Evangelium als das Evangelium Pauli und damit auch ein dem Evangelium Pauli, das sich in seiner Gestalt als zur Seligkeit genügend erklärt, widerstreitendes Evangelium. Und ist nun gewiß, daß das Evangelium Pauli überhaupt das Evangelium des ganzen Worts Gottes ist, so ist allerdings Gal. 1, 8 ein Zeugnis für die Vollkommenheit der Schrift.

---

[7] *L. c.,* § *10.*

So vergeblich der Versuch Bellarmins ist, den Beweis für die Vollkommenheit der Schrift zu widerlegen, der aus den Stellen genommen ist, welche die Integrität der Schrift aussagen, weil sie Zusätze zu derselben, wie Weglassung nur des geringsten Teiles derselben verbieten, so vergeblich ist sein weiterer Versuch, zu zeigen, daß es keine Schriftstellen gibt, die wirklich aussagen, daß die Schrift alles zur Seligkeit Genügende enthalte, die also die Zulänglichkeit der Schrift aussagen. Die rechtgläubige Kirche hat als solche Stellen Joh. 20, 31; 2. Tim. 3, 15-17 angeführt; Bellarmin will sie des Irrtums überführen.

Er sagt[8] zu Joh. 20, 31, daß hier Johannes von den Wundern rede, nicht von der Lehre. — Antwort: Jedenfalls sagt Johannes, daß durch sein Evangelium ein Mensch zum seligmachenden Glauben kommen könne, daß es also schon für den, der dieses Evangelium habe, keiner Tradition bedürfe. Aber, wirft nun Bellarmin ein, so genügte dies Evangelium allein und alle andere Schrift wäre überflüssig. — Dagegen: Wenn der Heil. Geist sagt, daß dies eine Evangelium allein allerdings den seligmachenden Glauben erzeugen könne, so werden wir es nicht ableugnen wollen; und wenn nun doch Gott in Gnaden für gut befunden hat, nicht dies Evangelium allein zu geben, sondern auch eine ganze Anzahl weiterer Schriften, so werden wir uns nicht erkühnen wollen, sie für überflüssig zu erklären. Wohl aber steht um so gewisser fest, daß die ganze Schrift alles zur Seligkeit Nötige enthalte, also zur Seligkeit genügend sei.

In bezug auf 2. Tim. 3, 15-17 sagt Bellarmin,[9] die Stelle beweise nicht die Zulänglichkeit; denn *illud (utilis est) quantumvis a Chemnitio torqueatur, nunquam tamen significabit: sufficiens est.* Hören wir Chemnitz selbst. Er sagt:[10] *Sed quid, inquis, ex illa sententia (II. Tim. 3, 15 sq.) probabis? Utilem enim esse Scripturam etiam Novi Testamenti, nemo est, qui neget. Sed ab utilitate ad sufficientiam argumentari, non est firma collectio ... Respondeo: Fateor, si Pauli sententia tantum diceret: Scriptura utilis est ad doctrinam etc., non satis firmiter inde colligi sufficientiam Scripturae. Sed Paulus pronunciat, omnem Scripturam*

---

[8] *L. c., § 16, p. 121.*

[9] *L. c., 23, p. 122.*

[10] *Examen, de epist. apostol., p. 35.*

summum pontificem caput et pastorem esse totius ecclesiae, quid aliud ostendimus, quam esse eum summum judicem in ecclesia?

Gegen die richterliche Autorität der Schrift argumentieren die Papisten so:

1. Es dürfe nicht jemand Richter in eigener Sache sein. — Wenn es zu Streitigkeiten über die Schrift komme, so könne doch diese nicht Richter sein, denn sie sei dann Richter in eigener Sache, und das sei gegen alle Rechtsgrundsätze. — Wir antworten: Zu Streitigkeiten über die Schrift kann es nur kommen mit denen, die außerhalb der Kirche stehen und denen können wir überhaupt nichts beweisen. Unter den Gläubigen aber steht von vornherein das Ansehen der Schrift fest, sonst wären sie keine Gläubigen, und ihnen kann nur gelten, was geschrieben steht, was die Schrift sagt. Aber, ob es sich auch um die Schrift selbst handeln sollte, so ist doch in keinem Fall die Schrift ihr eigener Richter in sich, sondern sie ist nur Richter über unsern Glauben, ob er recht oder nicht recht ist; denn die Schrift selbst hat keinen Richter nötig, sondern nur wir mit unserm Glauben. Und endlich ist ja nicht die Schrift der entscheidende Richter, sondern Gott durch die Schrift.

2. Ein Richter müsse schlagend urteilen und entscheiden, daß jede Partei wisse, wer recht hat oder unrecht. Aber so entscheide die Schrift nicht. Dies ist das papistische Hauptargument. Die Schrift ist zu dunkel, um Richter sein zu können. Über diesen Punkt haben wir weiter unten zu handeln. Hier sei nur die richtige Bemerkung von Gerhard auf jenes Argument gegeben, daß nicht darum die falschstehenden Parteien oft weiter streiten, weil die Entscheidung der Schrift über ihren Irrtum zu dunkel wäre, sondern weil sie nicht Unrecht haben wollen, Gerhard:[19] *Distinguendum inter judicis officium et litigantis vitium. Vincere et convincere officium juste et prudenter judicantis, victum et convictum se nolle fateri est vitium pertinaciter et pervicaciter litigantis. Sufficit, quod scriptura possit erroris reos potenter convincere, Act. 18, 28, licet rei, se victos esse, exterius fateri nolint.*

Daß die römische Kirche an Stelle der Schrift den Papst zum höchsten Richter in Glaubenssachen sowie in allem, was christ-

---

[19] *Confessio cath., pars I, cap. 3.*

liches Leben betrifft, macht, ist schon durch obige Zitate aus Bellarmin bezeugt. Zwar erklären die Papisten ja auch, daß die Kirche Richterin sei; aber dies ist *mera larva,* wie Quenstedt auf Grund der Aussprüche der Papisten selbst sagt. So erklärt z. B. Gregor von Valentia:[20] *Nomine ecclesiae intelligimus ejus caput, rom. pontificem.* Näher sagt über die richterliche Autorität in Glaubenssachen Bellarmin:[21] *Conveniunt omnes catholici et haeretici in duobus. Primo, posse pontificem, etiam ut pontificem, et cum suo coetu consiliariorum vel cum generali concilio errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent. Secundo, posse pontificem, ut privatum doctorem errare, etiam in quaestionibus juris universalibus tam fidei, quam morum, idque ex ignorantia, ut aliis doctoribus interdum accidit. Ibid.:*[22] *Deinde Catholici omnes in aliis duobus conveniunt, non quidem cum haereticis, sed solum inter se. Primo, pontificem cum generali concilio non posse errare in condendis fidei decretis vel generalibus praeceptis morum. Secundo, pontificem solum, vel cum suo particulari concilio, aliquid in re dubia statuentem, sive errare possit, sive non, esse ab omnibus fidelibus oboedienter audiendum.* Hierauf stellt Bellarmin vier verschiedene Ansichten auf, davon zwei verwerflich seien, nämlich die der Lutheraner, daß der Papst irren könne und geirrt habe, und die des Nilus Kabasilas, daß der Papst ohne Generalkonzil fehlbar sei; eine, nämlich die des Pighius, tue des Guten zu viel, da sie setze: *Pontificem non posse ullo modo esse haereticum;* dagegen stehe die vierte Ansicht in der Mitte und sei auch die allgemein angenommene: *Pontificem, sive haereticus esset, sive non, non posse ullo modo definire aliquid haereticum, a tota ecclesia credendum.*

So zuversichtlich die römische Kirche dies erklärt, so völlig unbegründet ist es in der Schrift. Mit Recht fragt daher J. Schröder:[23] *Ubi legis, hominem unum aliquem ad istud cul-*

---

[20] *V. Quenst. l. c., qu. XV, porisma I, antithes. p. 160.*

[21] *L. c., lib. IV, de summo pontifice, cap. II, 3, p. 446.*

[22] *L. c., 4.*

[23] Luth. Theolog, 1572—1621, Pastor primarius in Nürnberg. *Tractat. theol. de principio theologiae et judice supremo controversiarum theologicarum.*

men et summae dignitatis fastigium evectum, cujus in sententia caeteris absolute et sine omni discussione sit acquiescendum?

Die Papisten behaupten aber, es stehe dies geschrieben, und zwar in Luk. 22, 31, 32: „Simon, Simon, siehe, der Satanas hat euer begehrt, daß er euch möchte sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder." Aber wo steht hier etwas von besonderen Privilegien und richterlicher Autorität Petri in Glaubenssachen? Was der Herr für Petrus erbittet, bittet er für alle Apostel und alle Erwählten, daß sie im Glauben bleiben (Joh. 17, 15. 17. 20. 24). Alle Apostel und alle Gläubigen haben auch die Pflicht, die Brüder zu stärken (Apg. 14, 21; 15, 32; Röm. 1, 11). So müßten sie allesamt als höchste Richter anerkannt werden. Und weiter, an welcher Stelle hat je πίστις in der Schrift die von den Papisten angenommene Bedeutung von *infallibilitas judicii?* Daß Petrus in der Lehre infallibel war, erkennen wir an; aber dies war nach der Schrift nicht Folge jener Fürbitte Jesu, sondern Folge der Inspiration. Der Glaube, dessen Nichtaufhören hier Gegenstand der hohenpriesterlichen Fürbitte Jesu ist, ist der seligmachende Glaube; denn alle Fürbitte gehört zu Jesu hohenpriesterlichem Amte und hat zu ihrem Objekt nichts als das Seligwerden dessen, für den der Herr betet. Und was hat endlich alles, was hier der Herr zu Petro sagt, mit dem Papst zu tun? Welch ein horribeler Schluß ist doch der von den Papisten hier gemachte: Petrus blieb im Glauben kraft der Fürbitte Jesu und durfte nach seiner Bekehrung die Brüder stärken, darum hat der Papst das Privilegium, der oberste Richter in Glaubenssachen zu sein!

Doch die Papisten glauben, Recht zu haben, daß sie dem Petrus besondere Privilegien zuschreiben. Sie sagen, Matth. 16, 18 heißt es: „Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich bauen meine Gemeinde," und daraus werde mit Recht geschlossen: Wen Christus zum Fundament der Kirche gegen alle höllischen Angriffe macht, der ist auch oberster Richter über die Lehre und das Leben. Wir antworten: Zugegeben, daß in der Stelle Petrus ein Privilegium vor allen Aposteln erhält, so fehlt der Beweis, daß dasselbe auf seine Nachfolger übergehe, und vornehmlich fehlt der Beweis, daß die Päpste Petri Nachfolger sind. Es wird aber

in der Stelle dem Petrus kein Privilegium gegeben. Er wird nicht zum Fundament der Kirche gemacht, weil dies überhaupt unmöglich (1. Kor. 3, 11) und auch weil der Herr nicht sagt, auf dich will ich gründen meine Gemeinde, sondern, „auf diesen Felsen". Das ist eben der Herr selbst, der da spricht. Petrus hat das Bekenntnis getan: „Du bist Christus usw." Da spricht der Herr zu ihm: „Selig bist du," ja eben auf diesem Bekenntnis stehend bist du ein πέτρος, ein Fels, ein zur Seligkeit festgegründeter; und, fährt der Herr mit beachtenswerter Änderung des Worts fort: ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, der dich zum πέτρος, zum festgegründeten Manne macht, gründe ich meine ganze Kirche, daß sie felsenfest stehe wider die Pforten der Hölle. So stellt es auch Quenstedt[24] dar: *Non dicit Christus: Tu es Petrus et super te, Petrum, aedificabo ecclesiam meam, sed nomine et pronomine mutatis inquit:* ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, *evidenter innuens, se de alia petra, quam de Petro, quem v. 23 Satanam appellat, loqui.*

So wenig wie diese Stelle, weiß irgendeine andere Stelle von einem Privilegium Petri über die andern Apostel. Die scheinbarste Stelle wäre noch Matth. 16, 19: „Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben." — Aber einmal heißt es hier nicht: dir allein will ich sie geben, und zum andern wird dasselbe, was hier dem Petrus gegeben wird, Matth. 18, 18 allen Aposteln übergeben.

Kurz, die Schrift weiß nichts von einem *summum judicium Petri* und die Geschichte weiß nichts von einem gegründeten Recht der römischen Päpste, sich Nachfolger Petri zu nennen. Übrigens welch ein eklatanter Zirkelschluß ist es doch, daß aus Stellen, wie den genannten, das Privilegium Petri und damit das der Päpste soll bewiesen werden! Warum beweisen denn Luk. 22, 31, 32; Matth. 16, 18 ff. und andere Stellen das Privilegium Petri? Weil sie es sagen? Nein, sagen die Papisten, die Schrift ist zu dunkel; was eine Stelle sagt, kann nur der Papst entscheiden, weil er oberster Richter ist und über die Auslegung entscheidet. Ja, aber wo ist denn der Beweis, daß er ein solcher Richter ist? Antwort der Papisten: Eben in Luk. 22, 31. 32; Matth. 16, 18 ff. Ganz recht sagt Quenstedt: *Unde oritur nugatoria principii petitio.*

---

[24] *L. c., qu. XV, porism. I, f. s. XIII, p. 165.*

In Antithese stehen hier alle rationalistischen und schwarmgeisterischen Sekten, Sozinianer, Arminianer, Weigelianer, Quäker usw. Sie machen die Vernunft (Sozinianer, Arminianer), oder innere Offenbarung (Weigelianer, Quäker), oder die innere Erfahrung und Erleuchtung (Methodisten) zum Richter in Glaubenssachen.

So falsch es nun ist, daß ein wahrhaft Bekehrter, wie die Methodisten behaupten, eben weil er ein solcher sei, über Glaubenssachen richten könne und solle, und zwar nach der Richtschnur seiner inneren Erfahrung, so ist es doch richtig, daß, auf die Schrift als Richtschnur sich gründend, alle rechtschaffenen, wahren Christen Richter über Glaubensfragen sein sollen. So lehrt es die Schrift, wenn die Christen aufgefordert werden, selbst der Apostel Wort zu richten (1. Kor. 10, 15) und alles zu prüfen (1. Thess. 5, 21, vgl. 1. Kor. 11, 13; 1. Tim. 1, 4). Nicht minder richtig aber ist es, daß die Entscheidung zumal in wichtigen, die ganze Kirche angehenden Lehrfragen ganz besonders denen anheimfallen soll, welche das öffentliche Lehramt haben; vgl. Apg. 15, 6. 7. 12. 13. 22.

LEHRSATZ II.

Da die Schrift alles enthält, was zum Glauben und gottseligen Leben und also zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist, so kommt ihr die Eigenschaft der Vollkommenheit und Zulänglichkeit (perfectio et sufficientia) zu.

Anmerkung: — Wenn wir die Vollkommenheit und Zulänglichkeit der Schrift behaupten, so behaupten wir nicht, daß alles, was über Gott gewußt werden kann, oder jedes Wort, welches die Patriarchen, Christus und die Apostel gesprochen haben, in der Schrift steht; aber das behaupten wir, daß die Schrift alles vollkommen enthält, was zum Glauben und gottseligen Leben, also zur Seligkeit not und nütze ist; daß sie vollkommen alle leitenden Grundsätze enthält, wonach die Kirche in allen ihr freigelassenen Dingen, also in Zeremonien, kirchlichen Einrichtungen usw. den richtigen Weg zu gehen vermag.

Diese Vollkommenheit der Schrift fällt nicht zusammen mit der Anzahl ihrer eingegebenen Bücher. Die Kirche hat nicht zu allen Zeiten

alle jetzt vorhandenen Bücher gehabt; wohl aber hat sie je nach ihrem von Gott gewollten Stande alle Glaubenslehren in den zu ihrer Zeit vorhandenen Büchern gehabt. Es würde sonach der Vollkommenheit der Schrift nichts abgehen, wenn bewiesen werden könnte, daß ein oder das andere apostolische Buch verloren gegangen sei.

Die Schrift selbst behauptet ihre Vollkommenheit und Zulänglichkeit. Sie verbietet, daß man ihr etwas hinzufüge. Daß aber dem nichts mehr hinzugefügt werden darf, damit wird dasselbe für vollkommen erklärt. Anderseits erklärt die Schrift, daß man durch sie die Seligkeit erreiche. Damit erklärt sie sich für zulänglich (5. Mos. 4, 2; Sprüche 30, 6; Gal. 1, 8; Off. 22, 18; Joh. 20, 31; 2. Tim. 3, 15—17; Luk. 16, 29—31; Joh. 5, 39).

In der Antithese stehen hier wieder die Papisten. Sie wollen es gelten lassen, daß das Wort Gottes zulänglich sei, nicht aber die Schrift. Sie unterscheiden nämlich das geschriebene und das ungeschriebene Wort Gottes, oder die Tradition. Nur beides zusammen sei zulängliche Quelle der Glaubenslehren und notwendigen Anweisungen zum Leben. Das *Concilium Trident.*[1] erklärt: *Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus ..... perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.* Also die Tradition soll ebenso als Gottes Wort aufgenommen werden wie die Schrift. Deutlicher sprechen die papistischen Dogmatiker die Unzulänglichkeit der Schrift aus. Bellarmin sagt:[2] *Controversia igitur inter nos et haereticos in duobus consistit. Primum est, quod nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam, sive de fide,*

---

[1] *Sess. IV, decr. I, p. 18.*

[2] *Disputationes, de verb. Dei non scripto, lib. IV, cap. III, 1, p. 101.*

sive de moribus, et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum, id est divinas et apostolicas traditiones. Im hierauf folgenden Kapitel, dessen Überschrift: *Ostenditur necessitas traditionum,* heißt es:[3] *Nunc, ut ad probationem veniamus, tria demonstrare conabimur. Primum, scripturas sine traditionibus nec fuisse simpliciter necessarias nec sufficientes. Secundo, traditiones apostolicas non solum de moribus, sed etiam de fide reperiri. Postremo, qua via certi esse possimus de veris traditionibus.*

Hören wir zunächst einige papistische Gründe gegen die Vollkommenheit und Zulänglichkeit der Schrift.

1. Es wird behauptet, daß einige Bücher der Schrift verloren gegangen seien: das Buch von den Streiten des Herrn (5. Mos. 21, 14), das Buch der Frommen (Jos. 10, 13), das Buch der Redlichen (2. Sam. 1, 18), die Geschichten Samuels, Nathans und Gads (1. Chron. 30, 29), die Chronika des Propheten Nathan (2. Chron. 9, 29), Epistel an die Gemeinde zu Laodicea (Kol. 4, 16). Wegen des Fehlens dieser Bücher sei die Schrift nicht vollkommen. Allein, angenommen jene Bücher seien wirklich verloren gegangen, so erklären wir auf Grund der eigenen Aussage der Schrift, daß die vorhandene Schrift hinlänglich sei zur Seligkeit (2. Tim. 3, 15; Röm. 1, 16), und daß somit ihre Vollkommenheit und Zulänglichkeit nicht abhängt von ihrem möglicherweise verringertem Umfange. Es ist aber noch sehr die Frage, ob wirklich Bücher der Schrift verloren gegangen seien.

2. Weiter wird behauptet, daß die Schrift selbst ihre Zulänglichkeit und Vollkommenheit gar nicht aussage. Es wird also der Versuch gemacht, den von uns gebrachten Schriftbeweis zu entkräften. So sollen diejenigen Schriftstellen die Zulänglichkeit nicht beweisen, welche aussagen, daß der Schrift nichts solle hinzugefügt werden. Den Beweis aus 5. Mos. 4, 2 sucht Bellarmin[4] mit der Behauptung zu entkräften: *Respondeo, ibi non agi de verbo scripto, sed tradito viva voce, nam non ait, ad verbum, quod scripsi, sed quod ego praecipio.* Ein halb kindischer Einwurf! Denn angenommen, daß das Gesetz zur Zeit dieser Worte

[3] *§ 1, p. 103.*

[4] *L. c., cap. X, § 3, p. 120.*

noch nicht aufgeschrieben war, so ward es auf Gottes Befehl geschrieben (5. Mos. 31, 9) und von diesem geschriebenen Gesetz galt gewiß, was in unserer Stelle gesagt wird. Alle Teile aber der Schrift haben dieselbe Würde. Wenn also das Verbot in 5. Mos. 4, 2, in Sprüch. 30, 6, in Off. 22, 18. 19 steht, so gilt es nicht nur für den Pentateuch, die Sprüche und die Offenbarung St. Joh., sondern für die ganze Schrift.

Töricht ist auch die weitere Ausflucht Bellarmins, um die Beweiskraft von 5. Mos. 4, 2 abzuschwächen, nämlich:[5] *Secundo dico, veram expositionem ejus loci esse, quod Deus velit integre et perfecte servari mandata, ut ipse praecipit et nullo modo ea depravari falsa interpretatione.* Eigentlich ist das, was Bellarmin hier zugesteht, genügend; denn wenn die Schrift als *integra* und *perfecta* zu bewahren ist, so liegt darin schon angedeutet, daß sie *integra,* d. i. vollkommen ist. Aber weiter, hinzutun und abtun ist nicht dasselbe, wie hier Bellarmin es hinstellt, als für falsch erklären. Es darf also der Begriff, für falsch erklären, nicht an die Stelle des hinzutun und abtun gesetzt werden. Es bleibt somit die Stelle beweiskräftig für den Satz, daß die Schrift sich selbst für vollkommen und ausreichend erklärt, indem sie von sich sagt, daß sie weder etwas enthalte, das sie nicht enthalten sollte, und das deshalb zu beseitigen wäre, noch daß sie etwas nicht enthielte, was sie enthalten müßte, um ihren Zweck zu erfüllen, und das deshalb noch hinzuzusetzen wäre.

Von der Stelle, Off. 22, 18. 19, behauptet Bellarmin, sie verwehre nur, daß jemand das Buch der Offenbarung verderbe, nicht aber, daß andere Bücher geschrieben und andere Dogmen vorgetragen würden, sonst wäre Johannes ja gegen sich selbst, da er sein Evangelium später geschrieben als die Offenbarung. Bellarmin will also aus der Stelle zeigen, daß die auch in 5. Mos. 4, 2 stehende Redeweise den Sinn nicht habe, wie unsere Dogmatiker sagen, und darum kein Beweis für die Vollkommenheit der Schrift darin liege. Ihn fertigt Quenstedt[6] ab mit der richtigen Bemerkung: *Non prohibet additiones, quae a divina voluntate et autoritate procedunt, sed quae ab humana. Homini enim Deus hic legem figit, non sibi ..... Non prohibet additionem aliorum*

---

[5] *L. c.*

[6] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, qu. X, ekdik. I, 3, 4, p. 107.*

. . . . *ita esse utilem ad doctrinam, ad redargutionem, ad correctionem, ad institutionem in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum absolutus.* Ist aber die Schrift in dem Grade nützlich, daß ein armer Sünder dadurch ein vollkommener Gottesmensch wird, so nützt sie eben zu allem, was not ist zur Seligkeit; mit andern Worten, sie ist so nützlich, daß es neben ihr keines andern Mittels bedarf. Und ist dies zunächst nur ein Urteil des Heil. Geistes über das Alte Testament, so gilt dasselbe gewiß auch von der ganzen Schrift Alten und Neuen Testamentes; denn auch das Neue Testament ist Gottes eingegebenes Wort.

Doch Bellarmin hat einen Einwurf bereit, um es uns unmöglich zu machen, ὠφέλιμος hier im Sinne von zulänglich *(sufficiens)* zu nehmen. Er sagt:[11] *Nam cum dicit omnis Scriptura, non solum toti corpori Scripturarum, sed etiam singulis libris tribuit eam laudem, quod utiles sint ad docendum, arguendum etc. et tamen fatetur Chemnitius, non sufficere quemlibet librum sacrum.* Die Papisten stellen uns also wieder vor die Alternative: Entweder ihr sprecht in 2. Tim. 3, 16 dem ὠφέλιμος die Bedeutung von *sufficiens* ab und gebt die Unzulänglichkeit der Schrift zu, oder ihr nehmt ὠφέλιμος in dem Sinne, und dann müßt ihr auch zugeben, daß jedes einzelne Buch zur Seligkeit genügt, d. h. ihr müßt zugeben, daß ihr *ad absurdum* geführt seid. — Wir antworten: Die Worte πᾶσα γραφή sagen, daß j e d e inspirierte Schrift nütze ist zur Lehre usw., und daß darum die Heil. Schrift als Schrift dieser Art nütze ist zur Lehre usw.; aber die Worte sagen nicht, daß jedes einzelne Buch allein dazu uns nützen soll. Da es nun Gott für gut befunden hat, uns eine Anzahl von Büchern zu geben, die wir im Kanon haben und von denen dies gilt, daß sie nütze sind zur Lehre usw., so werden wir einerseits den Gedanken, daß uns eins oder einige der Bücher genügten und mithin die andern überflüssig wären, für gottlos halten, so freudig und zuversichtlich wir andererseits glauben, daß in der Bibel so manches Kapitel vorhanden sein mag, durch welches allein unter Umständen ein Mensch zur Seligkeit gelangen kann. Wir haben also hier wieder einen Fall, daß wir

[11] *L. c., 20, p. 121.*

Schlüsse machen können, die nach den Vernunftregeln richtig sind und doch durch Gottes Wort verworfen werden.

Quenstedt[12] sucht den Einwurf Bellarmins noch anders zu widerlegen. Er sagt: *Particula syncategorematica πᾶσα de toto universali sumta distributive accipitur, quia totius universalis natura reperitur in omnibus partibus; sed relata ad totum integrale necessario collective sumitur, quia totius integralis natura non reperitur integra in qualibet parte integrante. Quum itaque Scriptura sacra respondeat toti integrali, non universali (nunquam enim distribuitur ut genus in varias species, sed ut totum in suas partes), ac talia de Scriptura h. l. tam in praecedentibus, quam in sequentibus enuncientur, ad quae singulae ejus partes pares non sunt. Neque enim singulae sacrarum literarum partes seorsim in se, hominem sapientem reddere ad salutem, nec singulae seorsim quadruplicem illam utilitatem cum fine annexo praestare possunt, sed in sensu conjuncto (quanquam quaelibet Scripturae pars suas habeat utilitates, ad finem istum homini conciliandum). Hinc patet, syncategorema illud Scripturae appositum, non distributive, vel pro singulis libris . . . . . .; sed collective, de toto sc. librorum canonicorum systemate, seu corpore accipiendum esse, ut ita πᾶσα γραφή positum sit pro ὅλη γραφή.* Man muß jedoch gestehen, daß das kaum eine grammatische Berechtigung hat, πᾶσα ohne Artikel in der Bedeutung von ὅλη zu nehmen.

Daß die Traditionen mit Recht angenommen und der Schrift gleichgestellt werden, suchen die Papisten so zu beweisen:

1. Es heiße 2. Thes. 2, 15: Haltet die Traditionen, welche ihr gelernt habt von mir, sei es durch Rede oder durch unsern Brief. — Dagegen: Kurz zuvor (V. 13) dankt Paulus Gott, daß er die Thessalonicher erwählt und durchs Evangelium (V. 14) berufen habe. Nun fährt er fort: „Haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid.“ Gewiß ist es sonnenklar, daß Paulus unter den Satzungen, die sie halten sollen, das Evangelium versteht; vgl. 1. Thes. 2, 4. 8. 13; 1. Kor. 15, 3. Es wäre doch höchst sonderbar, daß der Apostel, nachdem er kurz zuvor den Beruf zur Seligkeit und zwar durchs Evangelium erwähnt, nun nicht ermahnen sollte, am Evangelium festzuhalten, sondern nun nichts

---

[12] *L. c., qu. X, thes. beb. II, 2, p. 105.*

Eiligeres und Wichtigeres zu tun haben sollte, als zu ermahnen: Ihr Thessalonicher, da ihr durchs Evangelium berufen seid zur Seligkeit, so haltet ja fest an den mündlichen Traditionen.

Ganz mit Recht behaupten unsere Theologen, Chemnitz, Brenz usw., daß Paulus gerade in dieser Stelle klar sage, daß seine mündliche Predigt keine andere war als seine schriftliche. Aber Bellarmin[13] wirft ein: *Ridicula est expositio. Primo, quia illa particula disjunctiva, sive, aperte indicat, diversa esse, quae tradiderat et quae scripserat.* — Das ist elende Sophisterei! Paulus redet nicht von Verschiedenheit der Tradition, sondern von Verschiedenheit des Mittels, sie zu geben, nämlich durch mündliches Wort oder durch Schrift. Was die παραδόσεις seien, das entscheidet der Zusammenhang. Übrigens würde, wenn dieser Spruch von der Tradition redete, genau genommen, herauskommen, daß es eine doppelte Tradition gibt, eine mündliche und eine schriftliche.

2. In 1. Kor. 11, 23 heiße es: Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe. Die Worte: ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, können ja heißen: was ich euch überliefert habe; aber aus dem Wort an sich ist doch nichts über die Tradition der römischen Kirche zu entnehmen, sondern es ist eben nachzuweisen, daß das, was Paulus empfing und den Korinthern mitteilte, die römische Tradition war. Nun hören wir aber aus der Stelle, daß unter dem, was Paulus empfangen und überliefert hatte, die Schriftlehre vom heiligen Abendmahl verstanden ist. Und dann gebraucht Paulus das παρέδωκα auch in 1. Kor. 15, 3, indem er ausdrücklich die schon in der Schrift Alten Testaments vorgelegte Lehre von Christi Sterben und Auferstehn als das bezeichnet, was er ihnen übergeben habe. Die Stelle ist also ein weiterer Beweis, wie wenig die Ausdrücke, παράδοσις, παραδιδόναι, für die Existenz und Notwendigkeit der papistischen Tradition etwas beweisen.

3. Weiter führt Bellarmin[14] an 1. Kor. 11, 34: „Das andere will ich ordnen, wenn ich komme." Dazu sagt er nun: *Quid autem disposuerit, nusquam scriptum invenitur. Merito autem censent Catholici, eum non solum disposuisse, quae ad ri-*

---

[13] *L. c., cap. V, § 6, p. 109.*

[14] *L. c., § 5.*

tus et ceremonias pertinebant, sed etiam tradidisse alia graviora, ut de ordinatione ministrorum, de sacrificio altaris, de aliorum sacramentorum forma et materia; nec haeretici possunt ullo modo contrarium ostendere — Das wäre! Es ist reichlich überflüssig von den Lutheranern nachgewiesen worden, daß Paulus nun und nimmermehr eine Tradition gegeben haben könne, nach welcher die papistische Ordination, das Meßopfer und fünf andere Sakramente neben Taufe und Abendmahl zu Recht beständen. Aber die Papisten haben noch nie den schuldigen, weder biblischen, noch geschichtlichen, Nachweis geliefert, daß die *Catholici merito censent,* Paulus habe damals, als er, wie er versprochen, das Übrige ordnete, alle jene papistischen Greuel von Meßopfer, Sakrament der letzten Ölung usw. angeordnet habe. Was damals der Apostel ordnete, ist allerdings nicht aufgeschrieben; aber es ist auch nicht not, da sich die Anordnungen, wie der Zusammenhang lehrt, nur auf Zeremonien bezogen haben. Diese aber sind frei. Es ist keine göttliche Notwendigkeit, daß wir dieselben Zeremonien haben, wie die alte Kirche sie hatte, und darum war nicht not, daß sie uns überliefert wurden. Daß von Zeremonien und äußeren Ordnungen die Rede ist, ist, wie gesagt, aus dem Zusammenhange klar. Paulus sagt in V. 21. 22 den Korinthern, er könne sie hier nicht loben, weil sie so unschicklich beim Abendmahl handelten. Das heilige Abendmahl aber sei eine hohe, heilige Sache, setzt er dann in V. 23—32 auseinander und kommt darauf in V. 33 („darum") auf V. 22 zurück und gibt (V. 33. 34) noch einmal Weisung für ihr Verhalten beim Abendmahl. Hiermit hat Paulus die augenblicklich dringende Hauptsache dieser Dinge erledigt; den Rest aber, der dadurch als gleicher Art erscheint, will er, weil es Zeit hat, später einmal ordnen. Gerade dies, daß Paulus das aufschiebt, zeigt die Unwichtigkeit des noch zu Ordnenden. Daß es sich um Zeremonien hier gehandelt hat, sagt gerade die Überlieferung. *Res ejusdem generis, quales hic jam disposuit de modo reverenter tractandi sac. eucharistiam, designari, Chrysostomus docet.*[15] Übrigens, wie können hier λοιπά, die Paulus erst bei einem Besuch vorlegen will, irgend zur Seligkeit nötige Dinge sein, da er noch in diesem Brief (Kap. 15, 1. 2), also vor dem

[15] Calov, *Systema, proleg., cap. III, sect. II, qu. I, XIV, 3, p. 313.*

angekündigten Besuche, das bereits gepredigte Evangelium als genügend zur Seligkeit erklärt?

4. Weitere sogenannte Beweisstellen sind 1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 13; 2, 1. 2. Hier, sagt Bellarmin,[16] kann unter παραθήκη = *depositum* nicht die Schrift verstanden werden, sondern *thesaurus doctrinae.* Damit sind wir ganz einverstanden. Nur ist von keinem andern *thesaurus doctrinae* die Rede als von dem in der Schrift niedergelegten. Daß dieser *thesaurus* aber die *intelligentia dogmatum divinorum, id est, tam sensus Scripturarum, quam aliorum dogmatum* sei, d. h. anderer nicht in der Schrift enthaltenen Lehren, davon steht weder hier noch sonstwo in der Schrift etwas geschrieben. Sowenig wie παραδιδόναι, sowenig sagt παραθήκη an sich etwas von einer mündlichen Tradition. Wirklich läppisch ist, was Bellarmin noch hinzufügt: *Scripturae conservantur in thecis et a librariis; apostolus autem vult servari per Spiritum Sanctum in pectore Timothei. Et deinde non adderet, v. 2.: haec commenda fidelibus, qui idonei erunt et alios docere, sed diceret, commenda librariis, ut multa exempla transcribant.* Bellarmin redet so, als ob Gott allein daran läge, daß die rechte Lehre überhaupt nur erhalten bleibe, und nicht vielmehr daran, daß sie durch Predigt ausgebreitet werde. Darum werden nicht Bibliothekare angestellt, sondern darum wird das Evangelium gläubigen, lehrhaften Leuten befohlen. Und wer ein wirklich rechter Theologe sein will, der muß allerdings die Schrift nicht nur in seiner Bibliothek haben, sondern muß die göttliche Wahrheit der Schrift durch den Heil. Geist in seinem Herzen haben. Sehen wir mit Augen, die der Heil. Geist gibt, in die Schrift, so sehen wir große Sorge Gottes und der Männer Gottes für die Bewahrung des Evangeliums; sehen wir aber durch die papistische Brille hinein, so sehen wir bei den Aposteln usw. große Unbesorgtheit bezüglich des Evangeliums; aber dagegen keine größere Sorge als für die vorgebliche Tradition.

5. Vor Mose sei die Kirche an die mündliche Tradition gewiesen gewesen, argumentiert Bellarmin für die Berechtigung der Tradition. Ohne Zweifel, und Gott hat damals die geoffenbarte Lehre rein erhalten. Daraus kann aber nicht der Satz

[16] *L. c., § 15, p. 110.*

Bellarmins bewiesen werden: *Scripturas sine traditionibus nec fuisse simpliciter necessarias, nec sufficientes.* Wenn Gott von Adam an bis Mose die Kirche ohne Schrift erhalten hat, so kann man in bezug auf diese Zeit sagen, daß die Schrift nicht *simpliciter necessaria* war. Anders ist es, nachdem die Schrift vorhanden ist und Gott selbst erklärt hat, daß er durch die Schrift Buße und Glauben geben wolle und sonst nicht, und somit die Menschen auf die Schrift verweist (Joh. 5, 39; Luk. 16, 28—31; Jes. 8, 20; Luk. 24, 27. 32. 45 (da der Herr die Jünger überzeugen will, braucht er selbst die Schrift); Matth. 22, 29; Röm. 15, 4). Jetzt ist nach göttlicher Ordnung und Befehl die Heil. Schrift nötig zur Seligkeit *(necessitas praecepti).* Nachdem Gott die Schrift gegeben, die wirklich die seligmachende Lehre enthält, hat man kein Recht, aus der Zeit vor Mose Begründungen für eine mündliche Tradition zu ziehen, deren Notwendigkeit doch einmal die Schrift nicht lehrt. — Daß der Beweis Bellarmins, den er für die Notwendigkeit der Tradition aus der Unzulänglichkeit der Schrift führt, hinfällig ist, ist bereits gezeigt durch Vorlegung der Zeugnisse, in welchen die Schrift selbst ihre Zulänglichkeit erklärt.

Den Beweis, der alles entscheiden würde, daß nämlich die Tradition, über deren Umfang die Papisten selbst untereinander höchst uneinig sind, wirklich von den Aposteln und zuletzt vom Herrn selbst herrühre, sind die Papisten bisher schuldig geblieben und werden ihn auch schuldig bleiben müssen. Bellarmin[17] gibt zwar dem 5. Kapitel die vielversprechende Überschrift: *Esse aliquas veras traditiones, demonstratur ex Scripturis;* aber er tut hier nichts anders, als käut die Schriftstellen wieder, in denen von einem παραδιδόναι und παράδοσις die Rede ist, aus welchen er schon zuvor die Notwendigkeit der Tradition zu erweisen versuchte. Er weiß auch nicht ein Stück zu nennen, was in dieser vermeintlichen Tradition der Apostel enthalten gewesen sei. Vermutungen hat er freilich genug, z. B. solle die Berechtigung der Kindertaufe, die aus der Schrift nicht zu beweisen wäre, ein Stück dieser Tradition sein. Wie dachten da die Väter anders als Bellarmin! Augustin sagt:[18] *Veraciter*

---

[17] *L. c., p. 109.*

[18] *V. Chemnicii Examen, pars I, p. 69.*

conjicere possumus, quid valeat parvulis baptismi sacramentum, ex circumcisione carnis etc. Und Origenes[19] erklärt: *Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptisantur et parvuli. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non poterit intrare in regnum coelorum.*

Anstatt den nötigen geschichtlichen Beweis für alle Stücke der Tradition zu bringen, daß dieselben wirklich von den Aposteln herstammen, machen die Papisten die Sache in der Hauptsache mit der wohlfeilen, summarischen Regel ab:[20] *Quando universa ecclesia* (d. h. die Papstkirche zur Zeit) *aliquid tanquam fidei dogma amplectitur, quod non invenitur in divinis literis, necesse est dicere, ex apostolorum traditione id haberi.* Eine solche bequeme Regel macht ja allerdings alle Bemühungen, Beweise zu suchen, ganz unnötig.

Wenn nun die Papisten doch zu zeigen suchen, daß die Väter von einer apostolischen Tradition reden, so bringen sie buntgemischte Stellen aus den Vätern, in welchen diese in einem dem papistischen ganz verschiedenen Sinne das Wort gebrauchen, vgl. Chemnitz, Examen.[21] Ferner, wenn sie die Väter als Zeugen für die Tradition anführen, sollte nicht vor allen Dingen das, was solche als Tradition bezeichnen, als apostolisch von den Papisten angesehen werden? So sagt Bellarmin:[22] *Clemens Alexandrinus in libro de paschate, hist. eccl. Euseb. lib. V, cap. 11, dicit, extorqueri sibi a fratribus, ut ea, quae a presbyteris, apostolorum successoribus, voce sibi sola tradita essent, describeret in libris, ac posteris traderet. Nescio, quid clarius pro traditionibus dici posset.*

Wohl. Nun wollen wir einige Stücke dieser Tradition des Clemens hören.[23] Im zweiten Buche seiner *Stromata* berichtet Clemens, daß die Apostel nach ihrem Tode noch den Toten gepredigt haben; in demselben Buche wird den *lapsis* eine zweimalige Buße zugestanden. Nach dem dritten Buche ist eine zweite Ehe erlaubt; aber dieselbe ist zugleich Hindernis der *perfectio evangelica.* Nach dem vierten Buche ist noch Bekeh-

---

19 *In Luc. homil. 14, v. Examen Chem., l. c.*
20 Bellarmin, *l. c., de verbo Dei non scripto, lib. IV, cap. IX, 1, p. 118.*
21 *L. c., pars I, p. 75 sq.*
22 *L. c., cap. VII, 11, p. 112.*
23 *Chemnicii Examen, pars I, p. 79.*

rung im Jenseits möglich, und nach dem sechsten Buche ist den Heiden die Philosophie ein Weg zur Seligkeit gewesen. Im siebenten Buche lehrt Clemens die vollkommene Heiligung, indem er die klugen Jungfrauen zu Gott sprechen läßt: *Nihil praetermisimus eorum, quae praecepisti, quamobrem promissa quoque petimus.* In demselben Buche erklärt er auch, daß ein Christ nicht schwören und auch nicht die weltlichen Gerichte für sich in Anspruch nehmen dürfe, gleichgültig, ob die Richter Christen oder Heiden seien. Clemens erklärt, daß er nicht alle Traditionen niedergeschrieben habe, daß aber die, welche er aufzuschreiben Bedenken getragen habe, den von ihm schriftlich gegebenen ähnlich seien. Alles Mitgeteilte hält Clemens für wirklich von den Aposteln herstammende Dinge. Er sagt selbst im ersten Buche der *Stromata: Qui veram beatae doctrinae servabant traditionem, statim a Petro, Jacobo, Johanne, Paulo acceptam, ad nos quoque Deo volente accesserunt, illa a majoribus data et apostolica deposituri semina.*

So Clemens. Und doch verwirft die römische Kirche die Beschränkung der Buße, die Gleichstellung der Philosophie mit dem Evangelium, welche Clemens als apostolische Tradition vorlegt. Der Grund ist ohne Zweifel, daß andere Väter verwerfen, was Clemens setzt. So verwirft Tertullian[24] die Gleichstellung der Philosophie mit dem Evangelium und ganz besonders den schlimmen Grundsatz des Clemens, daß die Apostel manche der öffentlichen Schrift sogar widersprechende Lehren nur einzelnen Auserwählten mitgeteilt hätten und es also neben der Gemeinde von Exoterikern eine Gemeinde von besonders erleuchteten Esoterikern gab. Tertullian teilt mit, daß die Häretiker sich oft darauf beriefen, daß es eine geheime Tradition gebe, welche selbst gegen die Schrift sei und welche von den Aposteln eben nur wenigen überliefert worden sei. Er erklärt, daß sei gegen den Befehl Christi, welcher gesagt habe: „Was ihr im Geheimen hört, das predigt auf den Dächern, und schließt:[25] *Ut maxime inter domesticos quaedam disseruerint; non tamen ea fuisse credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent,*

---

[24] *De praescriptione adv. haereticos.*

[25] *V. Chemnicii Examen, l. c., p. 77.*

diversam et contrariam illi, quam catholice in medium proferebant.

Wie hier Tertullian die Schrift zur Richtschnur der Tradition macht, so andere Väter. So sagt Augustin:[26] *Cypriani literas non ut canonicas habeo, sed ex canonicis considero; et quod in eis divinarum Scripturarum autoritati congruit, cum laude ejus accipio; quod autem non congruit, cum pace ejus respuo.* Und Cyprian selbst schreibt:[27] *Si solus Christus audiendus est, non debemus attendere, quid aliquis ante nos faciendum putaverit; sed quid prior Christus, qui ante omnes est, fecerit.* Der Grundsatz der Väter ist also: Was mit der Schrift nicht stimmt, ist verwerflich, es werde immerhin für apostolische Überlieferung ausgegeben. Wie fern sind sie von dem gottlosen Grundsatz des Antichristen: Was bei uns einmal gilt und nicht in der Schrift steht, das ist apostolische Tradition, reime es sich mit der Schrift oder nicht!

In ähnlicher Antithese wie die Papisten zur Lehre von der Zulänglichkeit der Schrift steht auch Calixt mit seinen Anhängern, wie schon § 5 gezeigt, indem er in unionistischer oder, wie man es zu nennen beliebt, irenischer Absicht für die Geltung der Tradition (des *consensus patrum quinquesecularis*) eintrat. Dreier gibt in seiner „Erörterung"[28] die Stellung des Calixt und seines Anhangs: „Das ist gewiß, daß das Wort in der Kirchen (das die Apostel in der ganzen Welt gepredigt und der allgemeinen Kirchen übergeben haben, welches nur in der alten Kirchenlehrer Schriften, die zum Teil die Apostel selbst und ihre Schüler gehört haben, hinterlassen) ist ebendasselbe Wort, welches in der Schrift enthalten; ja das Wort in der Kirchen ist das Wort der Schrift, mit mehr Worten erkläret."

Die Zulänglichkeit der Schrift wird aber auch von den modernen Theologen, die aus dem christlichen Bewußtsein heraus dogmatisieren, in Frage gestellt. Sie machen nämlich, um für das Theologisieren aus dem christlichen Bewußtsein Raum zu gewinnen, einen Unterschied zwischen Gottes-

---

[26] *Contra Cresconium, lib. II, cap. 31, v. Chem. Examen, l. c., p. 72.*
[27] *V. Chem. Examen, l. c., p. 73.*
[28] S. 16, siehe Calov, *Systema, proleg., cap. III, sect. II, qu. II, p. 326.*

wort und Schriftwort.[29] Das erstere, welches nach ihnen auch jetzt noch unabhängig von der Schrift sich fort und fort in der Gemeinde offenbart, wie einst zur Zeit der Apostel, soll zulänglich sein, Glauben und Seligkeit zu wirken; aber von der Schrift solle das nicht schlechthin gelten. Es ist demnach das Schriftwort auch zur Not entbehrlich; denn, so argumentieren ähnlich wie die Papisten diese Theologen, wie zur Apostelzeit die Kirche ohne das Schriftwort des Neuen Testaments bestanden habe, ohne daß man sagen könne, die Schriften des Alten Testaments seien die Basis des kirchlichen Bestandes gewesen, so könne, da die Kirche ihrem Wesen nach immer die gleiche bleibe, auch jetzt noch die Kirche vorhanden sein ohne das Schriftwort. Es wird dabei von diesen Theologen ganz verkannt, da die Inspiration bei ihnen nicht mehr als eine etwas erhöhte Geistesbegabung ist, daß das heutige Predigtwort doch mit dem inspirierten Worte der Apostel nicht auf eine Linie zu setzen ist und eben aus der Schrift kommen muß, wenn es anders recht sein und Glauben wirken soll.

Die Neueren stellen es aber nun teilweise so hin, als ob nur durch die Predigt und nicht durch die Schrift der Glaube komme. Öttingen sagt geradezu:[30] „Und der Glaube kommt nicht aus der Schrift, sondern aus der Predigt." — Gewiß der Glaube kommt aus der Predigt, so sagt ja die Schrift, deren Wort die Neueren so mit Nachdruck anführen. „Aber", heißt es Röm. 10, 17 weiter, „das Predigen durch das Wort Gottes". Und unter dem Wort Gottes ist nicht das christliche Bewußtsein, sondern klärlich die Schrift verstanden. Diese wirkt den Glauben, wie es denn auch Joh. 20, 31 heißt: „Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet usw.", vgl. auch Luk. 16, 27—31.

Daß sie den Glauben wirkt, wollen die Neueren der Schrift, die sie zu einer bloßen geschichtlichen Urkunde aus der Urzeit der Kirche stempeln, nicht lassen. Die Schrift ist ja nach ihnen zunächst nur für die Gemeinde bestimmt und durch diese erst für das christliche Individuum[31] und „kann ihm gar nicht zugänglich und verständlich werden ohne jene Trägerin der Über-

[29] Frank, System d. christ. Wahrheit, B. II, S. 412.

[30] Lutherische Dogmatik, B. I, S. 105.

[31] Frank, a. a. O., S. 425.

lieferung" (das ist die Kirche).[32] Nicht der Einzelne, sondern nur die Kirche, d. i. insonderheit die dogmatische Gelehrsamkeit, bedarf der Schrift; aber wohlgemerkt nicht als Quelle, auch nicht als Norm, sondern „als ergänzendes und erprobendes Kontrollverfahren"[33] des aus dem gläubigen Bewußtsein, aus der Zentralwahrheit frei aufgeführten dogmatischen Baues. Luthardt[34] tadelt daher als einen Mangel an der alten Dogmatik, „daß sie nicht genugsam zwischen der Notwendigkeit und Bedeutung der Schrift für die Kirche und der für den Einzelnen unterscheidet."

Daß bei dieser Stellung zur Schrift von wirklicher Zulänglichkeit derselben nicht die Rede ist, liegt auf der Hand. Die Neueren reden ja wohl auch noch von ihrer Zulänglichkeit; aber worauf das hinauskommt, zeigt folgendes Zitat aus Frank:[35] „Hiermit ist zugleich das Maß und die Art der *sufficientia* und der *perspicuitas* angezeigt, welche dem urkundlichen Schriftwort eigen. Wir verstehen das eine wie das andere nicht im äußerlich mechanischen Sinne, als wäre die Schrift ein Kodex göttlicher Aussprüche, die man unter gewisse Rubriken bringen könnte, um auf alle Fälle und mit zweifelloser Sicherheit die erforderliche Entscheidung daraus zu holen. Aus dem Leben der Urkirche ist die Schrift hervorgegangen und dies Zeugnis kann und soll darum von der nachmaligen Gemeinde und von jedem einzelnen Gliede derselben je nach dem ihm verliehenen Maße in seiner Wahrheit wiederum erlebt werden, so wie der geschichtliche Bedarf es mit sich bringt — darin erweist sich ihre Sufficienz; und dem Glauben erschließt sich, unbeschadet exegetischer und historischer Dunkelheiten, der heilsnotwendige Sinn der Schrift — das ist ihre Perspikuität."

Das Theologisieren aus dem christlichen Bewußtsein bringt auch das mit sich, daß die neueren Theologen seit Schleiermacher mehr oder minder vom Werden des Dogmas,[36] und zwar von einem Werden desselben über das in der Schrift Gegebene hinaus, von einer Ausgestaltung der Schriftlehre reden. Sie po-

---

[32] Öttingen, a. a. O.
[33] Öttingen, a. a. O., S. 444.
[34] Kompendium, S. 331.
[35] A. a. O., S. 426.
[36] Z. B. Öttingen, a. a. O., S. 56. 302 ff, 304 ff u. öfter.

lemisieren gegen ein fertiges Dogma, das die Schrift darbieten solle. Das sei orthodoxistisch. Damit leugnen sie die Vollkommenheit der Schrift. Die Schrift dagegen behauptet ihre Vollkommenheit, denn sie bezeugt, daß der Heil. Geist durch sie zu einer Vollkommenheit des Erkennens bringen will (2. Tim. 3, 15, Kol. 1, 18).[37]

LEHRSATZ III.

Da die Schrift von sich selbst aussagt, dass sie einem Menschen die zur Seligkeit nötige Erkenntnis mitteilen könne, so legen wir ihr die Eigenschaft der Deutlichkeit (perspicuitas) bei.

Anmerkung: — Ps. 19, 9 heißt es: „Die Gebote des Herrn sind lauter und erleuchten die Augen", und Ps. 119, 104. 105. 130: „Dein Wort macht klug." „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte." „Wenn dein Wort offenbar wird, so erfreuet es, und macht klug die Einfältigen." Sodann heißt es 2. Pet. 1, 19: „Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet, als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen." — Soll das Wort Gottes nach diesen Sprüchen dem, der ohne Erkenntnis ist, die Erkenntnis geben, soll dasselbe ein Wegweiser sein, nach welchem ein Mensch den richtigen Weg gehen kann, so muß dasselbe die Art haben, daß es dem Menschen seinen Sinn erschließt, denselben zum Verständnis bringt, und über denselben und dessen Meinung keinen Zweifel läßt — kurz: das Wort muß deutlich sein. Wäre das Wort so, daß es über seinen Sinn und seine Meinung nicht klar machte, sondern im Zweifel ließe, so könnte es gewiß nicht ein Wegweiser sein, wofür es sich selbst erklärt, so wenig das in Wahrheit ein Wegweiser ist, dessen Inschrift nicht zu lesen ist, oder so wenig ein Docht ohne Flamme eine Leuchte ist. Ein Wort, das durch sich selbst niemandem sein Verständnis aufschließen und geben kann, hieße ja mit Recht eher Finsternis als Licht.

2. Tim. 3, 15 heißt es: „Weil du von Kind auf die Heil. Schrift weißest, so kann dich dieselbe unterweisen zur Seligkeit."

---

[37] Siehe Dr. Hoeneckes Referat über das Wort Gottes, Bericht der Allg. Synode von Wis., Minn., Mich. u. a. St., 1901, S. 37—40.

Kann das die Schrift allein, ohne irgendwelche von außen zukommende Hilfe und Unterstützung, kann sie vollkommen den Menschen unterrichten, wie er die Seligkeit zu erlangen hat, nun so muß eben die Schrift deutlich sein. Denn gewiß kann uns der kein Unterweiser zur Seligkeit sein, dessen Unterweisung und Unterricht völlig unverständlich und unfaßlich ist. Joh. 5, 39 sagt der Herr von der Schrift: „Sie ist es, die von mir zeuget." Damit sagt der Herr von der Schrift, daß sie von ihm, dem Herrn, so deutlich und klar rede, daß durch ihr Zeugnis der Herr könne erkannt werden als der, den Gott gesandt und der da kommen sollte. Unklare, unverständliche Worte über eine Person wird doch niemand ein Zeugnis über die Person nennen. Ein Zeugnis stellt das, dem es gilt, ins rechte Licht und muß daher deutlich sein.

Was wir auf Grund dieser Schriftsprüche behaupten, ist dies, daß die Schrift an sich deutlich sei.

Wir behaupten damit nicht, daß jedem Leser unter allen Umständen der Schriftsinn offenbar werde und daß die Schrift von niemandem könne falsch verstanden werden. Wir behaupten also die *claritas objectiva,* aber nicht die absolute subjektive Deutlichkeit der Schrift, *claritas subjectiva.*

Daß aber jemand die Schrift mißversteht, darum kann man doch ihre Klarheit nicht beanstanden, wie mit Recht Quenstedt[1] sagt: *Si nihil perspicue dictum est, nisi quod a nemine perverse accipi et pravo sensu exponi potest, nihil in universum perspicue et plane dici potest.* An der Schrift liegt es nicht, daß sie mißverstanden wird. Darum erklärt auch die Apologie der Augsb. Konf.:[2] „Es ist wahrlich wunder, daß die Widersacher können blind sein und so viel klarer Sprüche nicht ansehen, die da klar melden, daß wir durch den Glauben gerecht werden und nicht aus den Werken."

Die Deutlichkeit der Schrift schließt also, wie gesagt, nicht aus, daß sie mißverstanden wird. Namentlich, wo schon irrige Vorurteile festgehalten werden, wird die an sich deutliche Schrift doch leicht mißverstanden werden. Daher erklärt Hülse-

[1] *Theol. did. pol. pars I, cap. IV, sect. II, qu. XII, f. s. VI, p. 124.*
[2] *Art. IV, p. 107, 107.*

mann:[3] *Ineptissimum est, negare perspicuitatem alicujus dicti aut dogmatis ideo, quia hic vel ille sutor, sartor, coriarius vel quicunque alius contraria haeresi jam imbutus tantum dixerit, se non agnoscere hoc pro evidenti.* Den Sadduzäern, welche die Lehre von der Auferstehung der Toten verwarfen, sagt der Herr (Matth. 22, 29): „Ihr irret und wisset die Schrift nicht." Er gibt ihnen aber nicht etwa zu, daß dieses Schuld der Undeutlichkeit der Schrift sei, sondern zeigt gerade, wie klar und deutlich die Schrift die Auferstehung lehre.

Was jedes Menschenwort zum Verständnis voraussetzt, das und noch mehr setzt das Verstehen der Schrift voraus: Überlegung, Bekanntschaft mit der Sprache, Urteilskraft. Es wird niemand so unsinnig sein, deshalb die Deutlichkeit der Schrift zu leugnen, weil ein sehr einfältiger, schwachsinniger Mensch wenig davon fassen kann. Gewiß setzt das Verstehen der Schrift noch eine besondere Bereitung dazu voraus. Darauf weist auch Quenstedt:[4] *Ita asserimus sac. Scripturae perspicuitatem, ut interim minime excludamus devotas preces pro intellectus illuminatione et salutari intelligentia, pium et quotidianum studium in lectione et meditatione Scripturae adhibendum, conferendi loca obscura cum perspicuis, sedulitatem et Spiritus Sancti illuminationem.*

So lehrt die Schrift selbst. „Halte an mit Lesen", so ermahnt Paulus den Timotheus (1. Tim. 4, 13). „Forschet in der Schrift", so ruft der Herr Joh. 5, 39. Und wiederum ermahnet er Luk. 8, 18: „So sehet nun darauf, wie ihr zuhöret." Apg. 17, 11 wird von den Christen zu Beröa berichtet, und zwar als etwas Löbliches, daß sie die Predigt der Apostel verglichen mit der Schrift, ob es sich also verhielte.

2. Wir behaupten, indem wir die Deutlichkeit der Schrift behaupten, auch nicht, daß der natürliche Mensch sie aus sich selbst verstehen müsse. Dies leugnen wir vielmehr auf Grund der Schrift selbst (1. Kor. 2, 14; Luk. 24, 27). Es gibt eine äußere und eine innere Deutlichkeit der Heil. Schrift. Luther sagt davon:[5] „Und daß ich

---

[3] *Praelect. in Form. Conc. art. I, cap. IV, § 4, v. Quenstedt l. c., ecthes. XIV, p. 119.*

[4] *L. c., ecthes. XV.*

[5] Vom freien Willen, B. XIX, S. 10.

kurz davon rede: Es ist zweierlei Klarheit und zweierlei Dunkelheit der Schrift. Eine ist äußerlich an der Schrift selbst, wie sie da liegt, und daselbst ist nicht Dunkles oder Zweifelhaftiges, sondern ist alles durch die hellen Worte der Schrift klar ans Licht gegeben der ganzen Welt, was für Hauptstücke die ganze Schrift in sich enthält. Die andere ist inwendig im Herzen, daß einer die geistlichen Sachen und Dinge, so die Schrift vorhält, erkenne und verstehe. Und so du (Erasmus) von derselbigen redest, so ist kein Mensch auf Erden, der den geringsten Titel von der Schrift verstehet oder siehet, ohne diejenigen, so Gottes Geist haben." Die innere Deutlichkeit ist also die des geistlichen Sinnes, welche nur durch Wirkung des Heil. Geistes vorhanden ist. Gottfried Hoffmann[6] erklärt hiervon: *Quamvis enim verba Scripturae tam clara sint, ut sua natura quidem verum sensum cuivis ingerant, nemo tamen in rerum tam sublimium claritatem penitus inspicere potest, nisi cui Spiritus Domini velum levaverit II. Cor. III, 14 sq.* Aus eigener Kraft kann ein natürlicher Mensch höchstens ein grammatisch - buchstäbliches Verständnis der Heil. Schrift haben.

Aber liegt darin nicht eine Beschränkung des Satzes, daß die Schrift deutlich sei? Müßte man nicht ihr deshalb das Prädikat der Deutlichkeit absprechen? Keineswegs. Gottfried Hoffmann leugnet mit Recht, daß durch die Schrift vermöge ihrer Deutlichkeit eines jeden unwiedergeborenen Menschen Verstand gleichsam vermöge einer unwiderstehlichen Erleuchtung mit geistlicher Erkenntnis erfüllt werde und also eine unausweichliche, eine *necessaria determinatio intellectus humani* stattfinde. Er fügt dann hinzu:[7] *Non verendum autem est, si haec objectiva evidentia et exinde pendens necessaria determinatio intellectus negetur, ne perspicuitati scripturarum aliquid decedat. Manet enim haec perspicua, quamvis sine gratia Spiritus Sancti verum sensum cujusque fidelis cordi imprimentis et obsignantis coecus noster intellectus notitia et assensu debito capere eam non possit.* Würden wir denn ein zugestandenermaßen klar und deutlich geschriebenes Buch darum undeutlich nennen, weil es von einem höchst einfältigen oder wirklich des Verstandes er-

---

[6] *Synopsis theol., de sac. script., § IX, p. 97.*

[7] *L. c., p. 99.*

mangelnden Menschen doch nicht verstanden wird? Gewiß nicht. Nun der natürliche Mensch, so klug er immer in allen zeitlichen Dingen ist, ist in bezug auf die Schrift doch *amens.* Obgleich also die Heil. Schrift von dem natürlichen Menschen nicht verstanden wird, bleibt ihr doch der Ruhm, daß sie deutlich sei. Denn das ist es eigentlich, was wir unter der Deutlichkeit, der *claritas objectiva,* der Schrift verstehen, daß sie unter der mit ihr ordentlicherweise verbundenen Wirkung des Heil. Geistes dem Menschen ihren geistlichen Sinn erschließt und zum Verständnis bringt, ohne daß noch außer Schrift und Geist irgendein Hilfsmittel oder irgendein Helfer, Ausleger, Erklärer, wie die neueren Theologen vielfach behaupten, nötig wäre.

3. Wenn wir die Deutlichkeit der Schrift behaupten, so behaupten wir endlich auch nicht, daß einem gläubigen und erleuchteten Christen alles und jedes in der Schrift klar und deutlich sein müsse, daß es keinen Spruch mehr geben dürfe, wovon er zu sagen hätte: Das verstehe ich noch nicht. Wir geben bereitwillig zu, daß es dunkle Stellen in der Schrift gibt. Wie manches Mal hören wir unsern Vater Luther sagen von einem Spruche, daß er ihn nicht gar fasse. Aber das erklärt Luther und mit ihm die ganze rechtgläubige Kirche, daß keine Stelle der Heil. Schrift sei, die eine Glaubenslehre enthalte und doch schlechterdings unverständlich sei, so daß auch nicht durch Vergleich mit andern deutlichen Stellen ihr wahrer Sinn gefunden werden könnte. Weil die Schrift selbst sich eine Leuchte unserer Füße nennt, so halten wir als gewisse Wahrheit fest, daß eine Stelle, die wir nicht auszulegen vermögen, gewiß keinen zur Seligkeit nötigen Glaubensartikel enthalte, der sonst nicht offenbart wäre, und daß alles zum Heil Notwendige, ob Glaubenslehre oder Lebensvorschrift, so klar in der Schrift gelehrt ist, daß darüber kein Irrtum walten kann.

So erklären sich auch unsere Dogmatiker. Gerhard sagt:[8] *Observandum est, quando Scripturam dicimus esse perspicuam, non hoc nos velle, quasi omnia omnino, quae uspiam in sacris literis proponuntur, ita comparata sint, ut primo intuitu a quovis plene et plane intelligantur. — Quin potius fatemur,*

[8] *Loci, tom. I, loc. I, § LXVIII—LXX, p. 26.*

quaedam in Scripturis obscurius dicta et intellectu esse difficiliora. — Hoc vero est, quod dicimus et modis omnibus approbare contendimus, tantam esse Scripturae perspicuitatem, ut ex ea certa aliqua et constans sententia de dogmatibus, quorum cognitio ad salutem cuivis necessaria est, haberi possit. Übereinstimmend erklärt Quenstedt:[9] *Distinguendum inter universum sac. Scripturarum codicem et fidei dogmata ac morum praecepta. Non dicimus, universam Scripturam et quasvis ejus particulas esse claras et perspicuas. Concedimus namque quaedam obscuriora et* δυσνόητα. *sive intellectu difficilia II. Pet. III, 16, non solum quoad rerum sublimitatem, sed etiam quoad Spiritus Sancti dictionem in sacris literis reperiri, quae doctoribus exercendis toto vitae cursu materiam praebent et quorum exacta cognitio in coelesti academia demum expectanda est; sed quod fidei dogmata et vivendi praecepta ita ubique obscure proponantur, ut nullibi clare et perspicue extent, id est, quod negamus.* Daher wird auch von unsern Dogmatikern der richtige Satz aufgestellt:[10] *Quae in Scripturis nuspiam diserte et perspicue exposita habentur, eorum cognitionem non esse ad salutem absolute necessariam.*

In Antithese stehen hier wiederum die Papisten. Bellarmin gibt bei der Abhandlung über die Auslegung des Wortes Gottes[11] dem ersten Kapitel die Überschrift: *Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias fidei terminandas.* Er führt hier zunächst die schriftgemäße Lehre Luthers und des Brentius an und bemerkt dazu: *Quae sententia manifeste falsa est. Nam Scriptura ipsa de sua difficultate atque obscuritate testimonium perhibet* (l. c., 3.).

Als Beweis führt Bellarmin an Ps. 119, 18: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz." David, bemerkt er hierzu, war doch kein Stolzer oder Ungläubiger; und doch bittet er so. Gewiß, antworten wir, mit Recht bittet er so. Denn obgleich die Schrift gewiß, zumal für den, der als Gläubiger den Geist hat, deutlich ist, so sollen

[9] *L. c., ecthes. IV, p. 117.*
[10] Gerhard, *Loci, tom. II, loc. I, § CCCCXIII, p. 390.*
[11] *Disputationes, tom. I, de verbi Dei interpretatione, lib. III, cap. I, p. 75.*

wir ja doch alle gute Gabe und so auch Erkenntnis der Schrift von Gott erbitten. Daß David von den W u n d e r n am Gesetz redet, zeigt schon, daß ihm die Schrift deutlich zur Erkenntnis war.

Weiter muß der Eunuch (Apg. 8, 31) dienen, die Dunkelheit der Schrift zu erhärten. Allein mit welchem Recht macht man aus der Klage desselben, daß er die Stelle nicht verstehe, ein Dogma von der Dunkelheit der Schrift? Ist es erlaubt, von dem Faktum, daß ein Einzelner eine Schrift nicht sogleich versteht, einen Schluß zu machen auf die Unverständlichkeit der Schrift? Wäre das recht geschlossen, so würde man mit demselben Recht aus Ps. 13, 2; 42, 10 die Lehre ziehen, daß Gott wirklich bisweilen seine Kinder vergißt, und damit Gottes eigene Erklärung (Jes. 49, 15) umstoßen. Mit Recht sagt Quenstedt:[12] *Non sequitur: Eunuchus (Act. VIII, 31) luce Novi Testamenti destitutus non intelligebat textum Scripturae Esaianae, ergo universa Scriptura tam obscura est, ut fideles christiani ejus intelligentiam certam e Scriptura consequi nequeant.*

Endlich wird 2. Pet. 3, 16 als Zeugnis angeführt, daß die Schrift selbst ihre Dunkelheit bekenne. *Ubi notandum est,* sagt B e l l a r m i n,[13] *apostolum Petrum non dixisse, esse quaedam difficilia indoctis et instabilibus, ut haeretici exponunt, sed difficilia absolute.* Beweis, erklärt er, für seine Annahme sei Augustin, der gewiß ein gelehrter und scharfsinniger Theologe gewesen sei. Doch habe dieser 1. Kor. 3, 12 nicht verstehen können und diese Stelle als eine der von Petrus bezeichneten erklärt. Allein, hier haben wir den Beweis, wie hinfällig die Berufung auf Augustin ist; denn wer sieht heute noch in 1. Kor. 3, 12 eine unüberwindliche *crux interpretum?* Aber vor allen Dingen sagt Petrus in der angeführten Stelle nichts, wie Bellarmin will, von einer *obscuritas absoluta* in den Briefen Pauli, oder in der Schrift überhaupt. Wollte Petrus von einer solchen Dunkelheit wirklich reden, hätte er nicht vielmehr sagen sollen: Es finden sich bei Paulus schwere, dunkle Stellen, daß durch dieselben sogar geschulte und ernstlich nachdenkende Christen verwirrt werden? So aber spricht er überhaupt nicht von dunklen,

[12] *L. c., f. s. IV, p. 124.*

[13] *L. c., 5.*

oder gänzlich unverständlichen, sondern nur von schwer verständlichen Stellen, welche die Einfältigen und Unbefestigten verwirren. Eben in diesem Zusatz liegt die Beschränkung, daß die Briefe Pauli nicht dunkel und verwirrend, sondern wohl zu verstehen seien für den, welcher überhaupt guten Verstand hat und mit Ernst und Andacht liest. Es ist also gar nicht die Rede davon, daß man von gewissen Stellen in den Briefen Pauli nicht wüßte, was sie sagen, sondern in die klar genug vorgetragene Lehre können sich manche nicht finden und machen davon verkehrten Gebrauch. Denn davon ist die Rede, daß Schwache und Unbefestigte jene von Paulus vorgetragenen Wahrheiten verkehren, **στρεβλοῦσιν**, d. h. wie Quenstedt[14] richtig erklärt: *Ab aperta satis sententia in sensum non genuinum verba torquent.* Aber so behandeln sie nicht nur die Briefe Pauli, sondern „auch die andern Schriften". Sie tun dasselbe, was in bezug auf die Rechtfertigungslehre Paulus selbst beklagt, daß man nämlich seine Lehre dahin verdreht, als ob er lehrte, man solle nur immer darauf lossündigen, weil dann die Gnade der Rechtfertigung desto größer werde.

In Antithese zur Schriftlehre stehen hier auch Schwarmgeister wie die Weigelianer. Diese erklären die Schrift ebenfalls für dunkel. Weigel sagt in seiner Postille:[15] „Die Schrift ist eine Beidefüst, man kann sie zu beiden Seiten brauchen; es sei einer so unrecht, als er wolle, dennoch kann er die Schrift führen gegen seine Widerpart." Die Weigelianer nennen auch die Schrift ein dunkles Licht, ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch usw. Die Quelle der Erleuchtung ist diesen und ähnlichen Schwärmern (Quäker usw.) die unmittelbare Geisteserleuchtung, das innere Licht, womit sie auch in Widerspruch zur schriftgemäßen Lehre von der Autorität und Zulänglichkeit der Schrift stehen.

Gerade im Gegensatz gegen die Papisten und obengenannte Schwärmer, aber zugleich auch im Gegensatz zur Schrift behaupten die Arminianer und Sozinianer die Deutlichkeit der Schrift. Sie behaupten nämlich, die in der Schrift enthaltenen Lehren seien in

---

[14] *L. c., f. s. VIII.*

[15] *Vid. Quens. Theol. did. pol., l. c., antithes. II, p. 120.*

der Weise klar, daß der natürliche Mensch aus dem Worte der Schrift durch bloßen Brauch seines Intellekts und ohne Hilfe des Heil. Geistes den wahren Sinn der Schrift fassen könne, ja müsse. Episcopius[16] spricht daher von einer *irresistibilis illuminatio,* die auch der natürliche Mensch von der Schrift empfange. Er sagt: *Non posse non etiam irregenitum quemlibet scripturae sensum percipere.* Limborch erklärt:[17] *Concludimus ergo, rationem quidem esse clavem, qua obscurus Scripturae sensus reseretur et quae genuinum verborum Scripturae sensum dijudicet.*

Die Sozinianer erklären im Rakauer Katechismus:[18] *Etsi difficultates quaedam in ea occurrant; est tamen Scriptura sacra, praesertim novi foederis, facilis et perspicua, in iis, quae ad salutem prorsus sunt necessaria.* Daher erklärt derselbe Katechismus auf die Frage,[19] woher so viel Streit über die Auslegung der Schrift komme: *Hinc, quod homines Scripturam vel negligenter legant, aut cor non afferant sincerum et ab omnibus impedimentis et cupiditatibus solutum; aut auxilium illud divinum, donum nempe Spiritus Sancti, quod Deus promisit dies noctesque eum invocantibus, non, quo par est, studio implorant.* Im Gegensatz dazu sagt Ostorodt[20] in seiner „Unterrichtung": „So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nichts wissen, nur was ihm Gott selber offenbaret, nämlich äußerlicher Weise (d. h. durch die Heil. Schrift). Welche Offenbarung, wann sie vorhanden ist, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen und begreifen, sondern er wird auch darum gestraft werden, wann er sie nicht begreift. Wie aus dem Ort Pauli, welcher erst erklärt worden (Röm. 1, 19. 20) bezeuget wird. Welches dann nicht geschehen könnte, sintemal Gott gerecht ist, wo es nicht in des Menschen Macht wäre, göttliche Sachen, wenn sie ihm äußerlicher Weise von Gott offenbart werden, zu verstehen und zu begreifen." Diese Lehrweise ward die allgemein anerkannte der

---

[16] *De perspicuitate scripturae, thes. III, vid. Quenst. l. c.*

[17] *Theol. christ. lib. I, cap. XII, p. 46,* siehe Münscher, Lehrbuch d. Dogmengesch., II, 2. S. 148.

[18] *Cap. III, qu. 36, p. 44.*

[19] *Qu. 38, p. 44.*

[20] *Vid. Cat. Racov. ed. Oederi, p. 45.*

Sozinianer. So kam es schließlich dahin, daß jene Worte des Rakauer Katechismus, die von der Hilfe des Heil. Geistes reden, dahin verändert wurden: *Aut auxilium divinum, eo, quo par est, studio non implorant.* Durch diese Änderung beseitigte man in der Tat einen Widerspruch des Rakauer Katechismus mit sich selbst. Denn es heißt in demselben:[21] *Nonne ad credendum evangelio Spiritus Sancti interiore dono opus est? — Nullo modo. Nec enim in Scripturis sacris legimus, cuiquam id conferri donum, nisi credenti evangelio.*

Nach dem allen ist gewiß zu verwundern, daß dieselben Sozinianer doch einen Teil der Schrift für dunkel erklären, nämlich alle prophetischen Schriften. Ostorodt und andere erklären, daß niemand diese Schriften erklären könne, wenn er nicht ein Prophet ist und wieder eine besondere Offenbarung Gottes hat. Gut sagt daher Oeder in seiner Ausgabe des Rakauer Katechismus, die zugleich eine Widerlegung desselben ist:[22] *Procurritur adeo, quod non putes facile fieri posse, in duo extrema a Socinianis simul, qui credere nos jubent, in Novi Testamenti scriptis hominem sine Spiritus Sancti illustratione omnia praeter Apocalypsin capere rectissime et salutariter posse; prophetas autem, nisi sit ipse propheta, plane non posse intelligere.*

Es sei noch erwähnt, daß Ostorodt wie andere Sozinianer über die Offenbarung, wie über die Schriften des Johannes überhaupt sehr wegwerfend urteilen. Enjedinus[23] sagt: *Si obscuritas, concisa, abrupta, minime sibi cohaerens et ex allegoriis constans oratio sublimitas dicenda est, fateor, Johannem esse sublimem.*

Wie nach ihrer bisher ersehenen Stellung zu erwarten, stehen auch in diesem Punkte die neueren Theologen im Widerspruche gegen die schriftgemäße Lehre von der Deutlichkeit der Heil. Schrift. An der Deutlichkeit der Heil. Schrift festhalten, gehört nach Öttingen z. B. zu dem „Irrwahn" so mancher im positiv kirchlichen Lager. Er erklärt:[24] „Im po-

---

21 *Cap. VI, qu. 370, p. 604.*

22 *Nota ad qu. 38, p. 46.*

23 *Explicatio locorum catechesis Racoviensis, f. 136, vid. Quenstedt, l. c., antithes. V.* Enjedin, Superintendent über die sozin. Gemeinden in Siebenbürgen, aus Ungarn gebürtig, † 1597.

24 Dogmatik, B. I, S. 433.

sitiv kirchlichen Lager hat so mancher in dem Irrwahn, genuin lutherisch zu sein, diesen Gesichtspunkt „reiner Biblizität" für die prinzipielle Begründung und methodische Ausführung lutherischer Dogmatik in den Vordergrund stellen wollen. Man berief sich dafür mit einem gewissen Schein der Berechtigung auf das „Formalprinzip" der unbedingten *auctoritas normativa* und *judicialis* der Heil. Schrift in allen Glaubensfragen. Man pries in diesem Zusammenhange die durchsichtige Klarheit *(perspicuitas)* und ausreichende Bestimmtheit *(sufficientia)* des göttlichen Offenbarungsworts nebst seiner Fähigkeit, sich selbst auszulegen." „Man pries", sagt Öttingen; er aber nicht, sondern er erklärt mit dem Gesamtchor dieser Theologen, daß ohne das Predigtamt niemand die Schrift verstehen könne:[25] „Es liegt doch auf der Hand, daß ohne Predigt des Evangeliums, ohne bildende Erziehung — und beides geschieht in der Gemeinde — niemand zum persönlichen Heilsglauben gelangt und gelangen kann. Selbst mit der Schrift als dem ursprünglichen Denkmal der Gottesoffenbarung kann er nur durch Handreichung der Gemeinschaft in Berührung kommen. Sie lesen und vollends verstehen, sich innerlich aneignen und im Glauben erfassen kann er nur unter Voraussetzung des verkündigten Evangeliums." Es wundert hiernach nicht, daß er[26] „die sogenannten Bekehrungsgeschichten rein aus dem Worte Gottes" für Täuschung usw. erklärt.

LEHRSATZ IV.

Indem wir auf Grund der Schrift erklären, dass dieselbe deutlich sei und ohne von aussen kommende Hilfe ihren Sinn einem Menschen erschliesse, erklären wir auch, dass die Heil. Schrift ihre eigene Auslegerin sei und dass nur so, dass wir die Schrift sich uns selbst auslegen lassen, der eine wahre Sinn der Schrift uns offenbar werden kann (facultas se ipsam interpretandi Scripturae).

Anmerkung: — Ein Bibelspruch hat immer nur einen Sinn. Das folgt aus der Deutlichkeit der Schrift und hat seinen Beweis in denselben Stellen, die die Deutlichkeit

[25] A. a. O., S. 317.
[26] A. a. O., S. 430.

der Schrift beweisen (Ps. 119, 105; 2. Pet. 1, 19; 2. Tim. 3, 15). Ein doppelsinniges Wort kann gewiß kein Wegweiser sein. Gott hat seinen Willen in bezug auf Glauben und Leben in der Schrift offenbart. Wie könnte aber ein Mensch sich bereiten (Luk. 12, 47. 48), des Herrn Willen zu tun, wenn das Wort durch seine Mehrdeutigkeit ihn selbst im unklaren ließe, was des Herrn Wille sei? Wie könnte Gott gebieten, sich an sein Wort zu halten und weder rechts noch links davon abzugehen, wenn sein Wort selbst nach rechts und links zugleich durch einen mehrfachen Sinn wiche? Ein Wort mit mehrfachem Sinn ist gewiß zweideutig und kann nicht ein festes Wort genannt werden. Aber Gott nennt selbst sein Wort ein festes Wort (2. Pet. 1, 19).

Wäre dies nicht so, daß die Schrift in einer jeden Bibelstelle nur e i n e n Sinn hätte, so hörte alle Gewißheit des Glaubens auf. Dieser eine, wahre, echte Sinn einer Bibelstelle ist der buchstäblich - grammatische, der aus der Stelle selbst notwendig nach Wortbedeutung und grammatisch - syntaktischer Regel sich ergibt. Es muß ja dieser sein. Denn Gott hat seine Schrift in menschlichen Worten gegeben; sie muß also auch nach den Regeln menschlicher Sprache überhaupt und der Sprache, worin sie ursprünglich geschrieben ist, im besonderen ausgelegt und auf diese Weise ihr wahrer Sinn gefunden werden.

Man redet wohl von einem m y s t i s c h e n Sinne der Schrift; aber dieser ist nicht ein vom Heil. Geist gewollter, geheimer zweiter Sinn neben dem buchstäblichen. Er ist überhaupt nicht ein zweiter Schriftsinn, den die Schrift selbst gibt. Wir haben vielmehr in dem mystischen Sinne nichts als Gedanken und Wahrheiten, deren Vorstellungen der buchstäbliche Sinn einer Stelle durch irgendwelche Ähnlichkeit erweckt und welche man mit der betreffenden Stelle zu verbinden pflegte unter dem Vorgeben, sie seien darin nach Willen des Heil. Geistes enthalten. Die lutherische Auslegung nimmt zwar auch einen berechtigten, d. h. vom Heil. Geist selbst angezeigten, allegorischen, typischen und parabolischen Sinn an, sofern sie in einer Stelle eine Glaubenslehre (allegorisch) oder eine Hinweisung auf Christum (typisch) findet, welche der Wortlaut an sich nicht ausdrückt, oder sofern sie eine theologische Wahrheit in dem Gewande einer Geschichte dargestellt (parabolisch) sieht. Allein

auch dann sieht sie den allegorischen, typischen, parabolischen Sinn nicht als einen zweiten Wortsinn neben dem buchstäblichen an, sondern als einen Sinn der Sachen, welche etwas Verschiedenes bezeichnen und demnach auch verschiedenen Sinn haben können.

Hören wir hierüber Calov,[1] der erst eine Stelle aus der *Philologia Sacra* des Glassius[2] zitiert: *Sensus mysticus est, qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem, ipsis verbis significatam,* und dann sagt: *Si* ἀκριβολογεῖν *quis velit, aliud est sensus verborum vel dictorum Scripturae, aliud est typica rei in Scriptura descriptae, vel historiae alicujus significatio a Deo ipso intenta. Nam intendere potest quid Deus per historiam aliquam, sed dum illa historia describitur, non ideo verba, quibus describitur, geminum sensum habent, alium litteralem, alium mysticum. Sed unicus istorum est sensus; at per rem ipsam iisdem descriptam oculis hominum Deus aliud simul sistere voluit, non vero per verba eam describentia.*

Als Beispiel hierfür diene die Stelle 2. Mos. 12, 46: „Und sollt kein Bein an ihm zerbrechen", welche Joh. 19, 36 auf Christum bezogen wird mit der ausdrücklichen Bemerkung: „Denn solches ist geschehen, daß die Schrift erfüllt würde." Auch hier hat die Stelle 2. Mose 12, 46 keinen doppelten Sinn, buchstäblichen und typischen, sondern nur den einen buchstäblichen Sinn. Aber die Sache, davon die Stelle redet, das Osterlamm, ist an sich in allem mit ihm Geschehenden ein Typus Christi. Wenn der Spruch aus 2. Mose 12 auf Christum angewendet wird, dann wird überhaupt nicht mehr von dem vorbildlichen Lamm, sondern von dem wahren Gotteslamm Christus geredet, und der auf Christum bezogene Sinn ist dann der buchstäbliche Sinn des Spruches. Dieselben Worte also, welche in 2. Mos. 12, 46 im buchstäblichen Sinne nur von dem vorbildlichen Passahlamm handelten, die handeln Joh. 19, 36 im buchstäblichen Sinne nur von Christo.

Von wirklicher Wichtigkeit können uns nur die Typen und Allegorien sein, welche vom Heil. Geist intendiert sind. Nur solche können auch Beweiskraft haben; nicht aber die, welche nur

---

[1] *Systema, tom. I, cap. IV, sect. II, qu. XVIII, p. 664.*

[2] Salomon Glassius, geb. 1593, luth. Theologe, Prof. in Jena, gest. 1656.

auf menschlicher Erfindung beruhen. Quenstedt:[3] *Distinguendum est inter accommodationem seu applicationem mysticam dictorum factorumque scripturae* ἔγγραφον *et divinam, sive in ipsa Scriptura traditam, ut quando S. Paulus Gal. IV, 24 ex duobus filiis Abrahae demonstrat duo testamenta divina, et* ἄγραφον, *illatam sive humana opera institutam. Seu distinguendum est inter allegorias et typos, quos Christus ipse aut apostoli in ipsa Scriptura superstruxerunt sensui literali, et allegorias et typos, quos ipsa Scriptura non ostendit.*

Auch hier stehen die Papisten in Antithese. Sie nehmen einen mehrfachen Wortsinn an. Bellarmin[4] erklärt: *Est enim Scripturae divinae proprium, quia Deum habet auctorem, ut saepenumero contineat duos sensus, litteralem sive historicum et spiritualem sive mysticum.* Dieser mystische Sinn, erklärt er dann weiter,[5] werde, wie er selbst gesteht, *a recentioribus theologis,* also nicht von den alten, eingeteilt in den *sensus allegoricus,* der sich auf etwas im Neuen Testamente, auf Christum, beziehe, den *sensus tropologicus,* der etwas Moralisches anzeige, und den *sensus anagogicus,* der sich auf etwas dem ewigen Leben Angehörendes beziehe. Diese Unterscheidung gibt das bekannte Distichon: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, — moralis quid agas, quid speres anagogia.*

Unsere Theologen verwerfen ebensowohl die Unterscheidung eines wirklichen doppelten Sinnes der Schriftworte, als auch die römische Unterscheidung des sogenannten mystischen Sinnes. Sie machen nach Glassius die schon erwähnte Einteilung in allegorischen, typischen und parabolischen Sinn.

Bellarmin geht aber noch weiter, indem er sogar[6] behauptet: *Nec est improbabile, interdum plures litterales sensus in eadem sententia reperiri.* Alle diese Behauptungen entbehren freilich jeden Beweises aus der Schrift. Sie werden eben nur gemacht, um die Behauptung von der Dunkelheit der Heil. Schrift und zuletzt der Notwendigkeit eines unfehlbaren Auslegers, nämlich des Papstes, zu stützen.

Den einen wahren und echten Sinn gibt

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XIII, ecthes. X, p. 130.*
[4] *Disputationes, tom. I, lib. III, cap. III, § 2, p. 81.*
[5] *L. c., § 5.*
[6] *L. c., § 7.*

uns die Schrift selbst. Sie legt sich selbst aus. Der Beweis dafür liegt ebenfalls schon in den für die Deutlichkeit der Schrift angeführten Sprüchen. Heißt es z. B. 2. Tim. 3, 15, daß die Schrift unterweisen kann zur Seligkeit, so liegt darin, daß sie sich selbst auslegt und erklärt. Unterwiese die Schrift erst mittels eines außerhalb derselben stehenden Auslegers zur Seligkeit, so wäre es eigentlich dieser, der zur Seligkeit unterweist, aber nicht die Schrift. Es heißt auch ausdrücklich 2. Pet. 1, 20, daß die in der Schrift niedergelegte Weissagung nicht ἰδίας ἐπιλύσεως ist, und zwar darum nicht, weil die Weissagung nicht von Menschen, sondern vom Heil. Geist stammt. Ist der Heil. Geist aber der wahre Verfasser der Schrift, so ist er auch der rechte Ausleger.

Aber nun wäre ja zweierlei möglich, daß der Heil. Geist die Schrift selbst auslegte, entweder von außen an die Schrift herantretend und mittelst eines Organs neben der Schrift, oder durch die Schrift selbst. Von diesen beiden Wegen zeigt uns die Schrift selbst den letzteren als den ordentlichen. Petrus, der den Heil. Geist als wahren Verfasser und damit auch als rechten Ausleger der Schrift erklärt, nennt nun keineswegs diese oder jene Person als das Organ, durch welches der Heil. Geist die Schrift auslegen wolle, noch weist er nun zur Erlangung der Auslegung die Christen an irgendwelche Person, sondern er weist sie an die Schrift und sagt: Achtet auf diese, die ist das Licht, das in den finsteren Ort scheinet, bis es da Licht wird. Die ganze Stelle sagt aufs deutlichste gerade dies: Ihr dürft das Verständnis der Schrift, die Erleuchtung des Geistes, nirgends anders als durch die Schrift selbst erwarten. Denn dies ist der Zusammenhang der Stelle: Haltet euch an die Schrift als das Licht, durch welches Licht und Erkenntnis in euch entsteht, indem ihr als das erste dies wisset, daß die Weissagung der Schrift nicht kann durch Menschen erklärt werden (V. 20), wie sie ja aus menschlichen Bemühungen nicht hervorgegangen ist, sondern vom Heil. Geist stammt. Petrus verweist also zugleich auf zweierlei, erstlich auf das aufmerksame Lesen und Forschen in der Schrift behufs der Erleuchtung durch diese, d. i. behufs des Verständnisses ihres göttlichen Sinnes, und zum andern auf den Heil. Geist als den rechten Ausleger. Was sagt er hiermit anders als eben dies:

Die Auslegung seiner Schrift gibt der Heil. Geist durch die Schrift selbst?

So sagt es auch Quenstedt:[7] *Si Petrus docere voluit, duplicem esse in ecclesia autoritatem, unam sac. Scripturae proponentis nobis coelestem veritatem, alteram eandem interpretantis, tum male cohaeret petrina commonefactio. Nam quomodo connexa sunt: Debent fideles firmissimo sermoni prophetico attendere et scire, ex ipso ad ipsum propheticum sermonem intelligendum non oriri lumen interpretationis. Nonne haec se mutuo tollunt?*

Aber es ist ja die Petrusstelle nicht die einzige, in welcher der Geist und die Schrift so miteinander verbunden werden. Dieselbe Verbindung ergibt sich aus einem berechtigten Vergleich bestimmter Bibelstellen, z. B. aus dem Vergleich von Joh. 15, 26: „Der wird zeugen von mir", und Joh. 5, 39: „Sie ist's, die von mir zeuget." Gewiß ist der, der eigentlich Zeugnis, d. i. Erkenntnis von Christo gibt, Gott der Heil. Geist; zeuget nun aber die Schrift auch, so kann dies nur darum sein, weil durch sie der Heil. Geist zeuget. Und nun ist wichtig, daß der Herr zur Erlangung des Zeugnisses wohl an die Schrift, aber sonst nirgends anderswohin weist. Darin liegt wiederum klar der Satz, daß der Heil. Geist die Schrift auslegt; aber eben nur durch die Schrift selbst legt er sie aus. Um die Auslegung des Heil. Geistes zu erhalten, müsse man, sagt damit der Herr, nur immerfort fleißig auf die Schrift achten, nur fleißig in der Schrift suchen; eines weiteren bedürfe es nicht.

Ebendasselbe wird klar gelehrt durch einen Vergleich von Apg. 11, 18 und Luk. 16, 29—31. Die Buße zum Leben gibt Gott, und zwar genauer der Heil. Geist, und dieselbe Buße gibt auch die Schrift. Der Heil. Geist also lehrt die Buße; aber er lehrt sie durch die Schrift. Er legt, was die Schrift von Buße lehrt, selbst aus; aber er tut dies eben durch die Schrift. Dies sind aber zwei Sätze, die sich decken: Der Heil. Geist legt die Schrift aus durch die Schrift und die Heil. Schrift legt sich selbst aus.

Wir verwerfen auf Grund dieser Schriftstellen die römische Lehre als Irrlehre, daß

[7] *L. c., qu. XIV, thes. beb. II, obs. 9, p. 140.*

nämlich die Auslegung der Schrift von den Vätern, noch mehr von den Konzilien und zuletzt und eigentlich vom Papste als dem unfehlbaren Ausleger der Schrift zu holen sei. Daß die römische Kirche diese Irrlehre führt, zeigt Bellarmin.[8] In § 11 sagt er: *Convenit etiam inter nos et adversarios, Scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt, id est Spiritu Sancto.* Dann fährt er § 12 fort: *Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus. Nos enim existimamus hunc spiritum, etsi multis privatis hominibus saepe conceditur, tamen certo inveniri in ecclesia, id est in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore, sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum.* Zum Schlusse sagt er dann: *Sed hic in genere dicimus, judicem veri sensus Scripturae et omnium controversiarum esse ecclesiam, i. e. pontificem cum concilio.*

Und das *cum concilio* hat allerdings nicht viel zu sagen, denn Bellarmin sagt an anderer Stelle:[9] *Ipsa infallibilitas non est in coetu consiliariorum vel in concilio episcoporum sed in solo pontifice.* Und ebendaselbst[10] führt er als die allgemeine katholische Lehre an: *Papam adeo esse supra concilium, ut non possit etiam se subjicere ejus sententiae coactivae.* In diesem Sinne ist also zu verstehen, wenn das Tridentinum[11] verbietet: *Nemo . . . . sacram Scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia.* Es heißt dies, er soll keinen andern Sinn annehmen, als den der Papst approbiert. Deutlich erklärt dies Gregor von Valentia:[12] *Summa haec est, si quando orietur controversia de fide, ecclesiam non posse in iis definiendis a veritate aberrare. Haec autem infallibilis ecclesiae autoritas ad definiendum non est in singulis fidelibus, quippe qui sine controversia errare possunt singuli. Neque est etiam in omnibus omnino fidelibus. Frustra enim data illis esset, cum vix fieri possit in fidei causis, ut ab omnibus illis sigillatim sententia dicatur, sed residet summa ecclesiae autori-*

---

[8] *L. c., cap. III, § 11. 12, p. 82.*
[9] *L. c., tom. I, de summo pontifice, lib. IV, cap. II, § 9, p. 446.*
[10] *Cap. XIV.*
[11] *Sess. IV, decret. II, p. 19.*
[12] Moraltheologe, Jesuit, geb. 1551 zu Medina del Campo, 20 Jahre teils zu Dillingen, teils zu Ingolstadt Prof. d. Theol., † 1603. Werk: *Commentarium theol. in summam Thomae,* siehe Calov, *Systema, tom. I, p. 378.*

tas in Christi vicario summo pontifice, sive una cum episcoporum concilio, sive absque concilio rem definire velit.

Also, wenn man den Geist und die rechte Auslegung haben will, so ist nach römischer Lehre das einzig Sichere, sich an ein Konzil und zuletzt an den Papst zu wenden. Ganz gegen die Schrift. Paulus beschäftigt sich im Brief an die Galater auch mit der Frage, wo der Geist Gottes sei und wo man ihn suchen und haben könne. Er verweist aber die Christen nicht an Konzilien und Papst, sondern an das Evangelium, da er sagt (Gal. 3, 2): „Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werk, oder durch die Predigt vom Glauben?" und (V. 5): „Der euch nun den Geist reichet, ... tut er's durch des Gesetzes Werk, oder durch die Predigt vom Glauben?" Und wenn nun der Heil. Geist durch das Evangelium zu einem Menschen gekommen ist (vgl. Apg. 10, 34 ff.), dann legt doch nach römischer Lehre derselbe Geist einem solchen Menschen die Schrift noch nicht aus, sondern so, als unfehlbarer Ausleger ist der Heil. Geist nur bei den Konzilien und zuletzt bei dem Papste. Ganz recht sagt daher Gerhard:[13] Πρῶτον ψεῦδος *totius structurae est, quod Spiritus Sancti sensum a verbis Scripturae separant, quae tamen non separanda et distrahenda, sed conjungenda sunt arctissime.* Dann fährt er fort: *Spiritus Sanctus in Scripturis et per Scripturas ad nos loquitur, ergo in illis ipsis Scripturae verbis sonat Spiritus Sancti vox et sententia, non aliunde inferenda in Scripturam, sed ex ea haurienda atque audienda.* — Und:[14] *Perinde igitur absurdi sunt pontificii, quando verba Scripturae et sententiam Spiritus Sancti disjungunt ac separant, nam ex illis Scripturae verbis sensus Spiritus Sancti hauriendus, non aliunde in illa inferendus.*

Aber woher beweisen die Römischen aus der Schrift dies Auslegungs-Privilegium des Papstes? Der angebliche Schriftbeweis ist schon bei der Verhandlung über das dem Papste beigelegte Privilegium, der höchste Richter in Glaubensstreitigkeiten zu sein, gegeben worden.[15] Ebendaselbst ist auch schon gezeigt, wie gänzlich hinfällig der versuchte Beweis ist. Ger-

---

[13] *Loci, tom. I, loc. II, cap. III, § XXI, p. 45.*

[14] *§ XXIII, p. 46.*

[15] Siehe oben.

hard sagt davon:[16] *Quae pro confirmando illo privilegio ex Scripturis hodie producunt Jesuitae, nimis longe sunt petita et semper τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνουσι, vel enim de summo pontifice Veteris Testamenti, vel de ecclesia in genere, vel de Petro agunt; nullum autem proferri potest testimonium, in quo diserte fiat pontificis mentio.*

Mit berechtigter Ironie sagt daher Gerhard in bezug auf das Auslegungs-Privilegium des Papstes:[17] *Nimirum papa cunctator est in suo officio, dudum omnino debuisset interpretationem quandam scripturae vel Lyrani vel alterius facere authenticam, alias quomodo sciri poterit, quae sit proprie romani pontificis interpretatio.* Mit derselben Ironie hält Gerhard eine Musterung über die vorhandene privilegierte Auslegung des Papstes.[18] Anaclet beweist das Primat der römischen Kirche aus den Worten des Herrn: „Auf diesen Fels", nämlich auf den römischen Bischofsstuhl, „will ich gründen meine Gemeinde" und auf die Worte Pauli (Röm. 1, 9. 10), daß er ohne Unterlaß der römischen Gemeinde gedenke in seinen Gebeten. Bonifacius VIII. beweist in der Bulle *Unam Sanctam* aus den Worten des Herrn, der in bezug auf die zwei Schwerter in Gethsemane sagt: „Es ist genug", daß es in der Kirche zwei Schwerter gebe, das geistliche und das weltliche. Und weil der Herr zu Petro sage: „Stecke dein Schwert in die Scheide", so ist das weltliche Schwert in der Macht des Papstes. Dorscheus[19] sagt in bezug auf diese Auslegung: *Si lectori cordato biblia ex interpretationibus et allegationibus paparum glossata exhiberemus, nihil ad risum foret promptius, nihil ad usum ineptius.* Ja ein Papist selbst, der spanische Theologe Alphons de Castro[20] sagt in bezug auf die Auslegungstüchtigkeit der Päpste: *Non credo esse aliquem adeo impudentem papae assentatorem, qui ei tribuere hoc velit, quod nec errare, nec in Scripturae interpretatione hallucinari possit. Nam cum constet, plures eorum adeo*

---

[16] *L. c., § XXXI, p. 47.*

[17] *L. c., § XXIX, p. 47.*

[18] *L. c., § XXXII sq.*

[19] Joh. G. Dorsche, geb. 1597; Prof. in Straßburg und Rostock, † 1659, siehe bei Quenstedt, *l. c., qu. XIV, poris. thes. beb. III, p. 147.*

[20] *Vide Quenst., l. c.*

illiteratos esse, ut grammaticam penitus ignorent, qui fit, ut sac. literas interpretari possint?

Und endlich ist es ja bekannt, wie die Päpste, und zwar *ex cathedra*, sich widersprochen haben.[21] Gregor I. erkannte das Konzil von Chalcedon an; Leo I. dagegen sagt in seiner 59. Epistel, er habe die Dekrete desselben immer verworfen. — Nikolaus I. hält die auf Christi Namen allein erteilte Taufe für recht; Zacharias dagegen hält nur die auf den Namen des Dreieinigen erteilte Taufe für gültig, wie auch schon zuvor Papst Pelagius in Übereinstimmung mit der ganzen östlichen und westlichen Kirche die Anrufung der ganzen Trinität bei der Taufe für schlechthin notwendig erklärt hatte. — Des Formosus Dekrete hob Stephan VII. auf und dessen Dekrete Romanus I., mit dessen Dekreten wiederum Johannes IX. dasselbe tat. — Honorius I. war Monothelet; Johannes IV. verdammte die Monotheleten, suchte aber den Honorius zu entschuldigen; aber Leo II. erkannte das Verdammungsurteil des 6. ökumenischen Konzils zu Konstantinopel (680) über Honorius an. — Alexander III. erklärt in einem Erlaß gewisse Ehen als nicht zu scheidende, für die verschiedene Vorgänger die Scheidung erlaubt hatten. Man denke an die verschiedenen gleichzeitigen Päpste, welche sich gegenseitig verdammten! — Nikolaus III. entschied so recht *judicialiter* und *ex cathedra*, weil um Entscheidung angegangen, in dem Dekret: *Exiit, qui seminat*, daß das nach der Lehre Christi verdienstlich sei, kein Eigentum zu haben, und daß alles im Gebrauch der Franziskaner befindliche Gut nicht ihr Eigentum sei, sondern der Kirche gehöre. Er erklärte auch, daß der, welcher an dieser Erklärung deuteln würde, exkommuniziert sei. Diese Erklärung und Entscheidung, die ganz im Sinne der strengen Franziskaner, der Spiritualen, war, billigte Clemens V. und anfänglich auch Johannes XXII. Als er aber mit den Spiritualen zerfiel, verwarf er die Entscheidungen seiner Vorgänger in einer neuen Bulle und überantwortete die Spiritualen der Inquisition. Und dann kam Sixtus IV. und erkannte die Spiritualen und ihre Lehre wieder an. — Während sonst die Päpste die Ehe zwischen Freien und Leibeigenen für

---

[21] *Cf. Gerhardi Loci, tom. XII, loc. XXIII, § 238 sq.*

unauflöslich erklärt hatten, gestattete Stephan II. die Auflösung solcher Ehen. Coelestinus gibt die Definition, daß, wenn der eine der beiden Ehegatten in Ketzerei verfällt, der andere rechtgläubige Teil eine andere Ehe eingehen könne; Innocentius III. aber verwirft das Dekret. Ja Hadrian VI. nannte sogar den Coelestinus um jener Entscheidung willen einen Ketzer. Diese Dekretalien hat man später aus den Handschriften-Sammlungen getilgt; aber Alphons de Castro hat sie noch gesehen, wie er selbst mitteilt. Innocenz III. erklärte im Dekretale: *Qui filii sunt legitimi etc.*, daß das Deuteronomium darum zweites Gesetz heiße, weil es für die zweite Kirche, nämlich die christliche, immerdar gelten müsse; und somit erhob er im vollen Widerspruch mit allen sonstigen päpstlichen Beschlüssen das 5. Mos. 24, 1 gegebene Gesetz, wonach ein Mann um einer Unlust willen ein Weib entlassen kann, zum bleibenden Gesetz. Jedenfalls liefert hier Innocenz III. eine gute Probe von dem unfehlbaren Auslegungstakt der Päpste. — Pelagius II. verordnete, daß die Subdiakonen ihre vorher rechtmäßig angetrauten Frauen entlassen sollten; Gregor I. verordnete dagegen, *ut in posterum nemini ad eum ordinem pateret aditus, nisi vovisset castitatem,* und verwarf jenen Erlaß des Pelagius II. als *durum et iniquum.* Innocenz III. dagegen erkannte wiederum des Pelagius Entscheidung als das richtige, ganz billige und gerechte an.

Noch sei erinnert an Sixtus V. Bibelausgabe. In der hierbei erlassenen Bulle exkommuniziert der Papst jeden, der an dieser Ausgabe ändere und bessere. Da aber in derselben sich bald über 2000 Fehler fanden, so mußte der Papst sie selbst heimlich korrigieren lassen. Da sich des Sixtus Ausgabe dennoch als fehlerhaft erwies, so wurde auf Bellarmins Betreiben von Clemens VIII. eine neue Ausgabe veranstaltet, die erst unter des Sixtus V. Namen erschien. Aber auch diese hat noch Fehler, wie Bellarmin selbst sagt und auch Clemens VIII. in seiner Bulle zugesteht.

Daß der wahre Sinn der Schrift von den Vätern der ersten fünf Jahrhunderte zu erholen sei, ist die der rechten Lehre widersprechende Meinung des Calixt' und seines Anhangs. So

erklärt Dreier:[22] „Gott hat uns kein ander Mittel, den katholischen Verstand den Ketzern klärlich für Augen zu stellen und ihnen das Maul zu stopfen, wann sie den Buchstaben der Schrift verkehren, denn in den Schriften der Bischöfen und Lehrer der Kirchen hinterlassen."

Wie wir die römische und die derselben sich nähernde Lehre des Calixt verwerfen müssen, so auch die Ansicht der Neueren, welche[23] es gern so hinstellen, als ob nur die Kirche, d. i. genau genommen die theologische Wissenschaft, die Schrift verstehen könne, während dies dem „schlichten Gotteskinde" nicht möglich ist, da dies eingehende sprachlich - gelehrte und historisch - kritische Untersuchung fordere, womit also der Schrift die Fähigkeit, sich selbst auszulegen, die auf Grund der Schriftstellen nachgewiesen ist, doch abgesprochen wird.

Legt die Schrift sich nun selbst aus, so werden wir doch nur dieser Auslegung teilhaftig, indem wir uns an gewisse Regeln dabei halten.

1. Wir haben nur den Sinn für den wirklich echten Schriftsinn zu halten, welchen uns die Worte selbst durch ihre Bedeutung und die Sätze durch den Zusammenhang, sowie durch den Zweck und die Absicht des Gesagten geben. Von diesem buchstäblich - grammatischen Sinne ist nicht abzugehen, es sei denn, daß die Schrift dies selbst anzeigt. *A littera non est recedendum ad figuras, nisi urgente necessitate.* Dieses wäre dann der Fall, wenn der buchstäbliche Sinn etwas Unverständiges oder der göttlichen Lehre Widersprechendes ergäbe. So erklärt auch Glassius:[24] *Quando nempe verbum vel oratio, si proprie accepta absurdum aliquod evidens contineat, vel Scripturae analogiae repugnet tropice et figurate est intelligenda et commoda (ut loquuntur)* **διάνοια** *quaerenda.* So auch Quenstedt:[25] *Tunc demum proprius verborum Scripturae sensus est deferendus, ut tropice illa exponantur, cum proprie intellecta gignunt sensum absurdum et*

---

[22] Erörterung, siehe Calov, *Systema, tom. I, cap. III, sect. II, qu. X, p. 421.*

[23] Siehe z. B. Öttingen, Dogmatik, B. I, S. 105.

[24] *Vid. Quenst., l. c., qu. XIII, ecthes. IV, p. 129.*

[25] *L. c., ecthes. VII.*

Deo indignum, sive, si in fidei articulos aut charitatis praecepta palam et vere incurrant, aut si asserant id, quod implicat contradictionem, vel quod cum voluntate et veritate Dei, ex aliis Scripturae dictis certo cognita, directe pugnat.

2. Die dunkleren Stellen der Heil. Schrift sind nach den helleren auszulegen und nur der Sinn ist anzunehmen, der durch eine deutliche Stelle bestätigt wird. Dieses ist die Auslegung nach der Ähnlichkeit der Schrift *(analogia Scripturae)*. Deutlich aber nennen wir diejenigen Stellen, in welchen weder ein mehrdeutiges Wort vorkommt, noch ein solches, welches uns aus Unkenntnis der Sprache, Geschichte, Altertümer usw. unverständlich ist.

3. Alle Auslegung muß nach der Glaubensähnlichkeit sein (Röm. 12, 7). Unter Glaubensähnlichkeit oder *analogia fidei* verstehen wir die Summe der geoffenbarten Glaubenslehren, welche in der Schrift mit hellen, klaren Worten gelehrt sind, oder also die Schrift selbst, und nicht also nur etwa die Summe der vornehmsten Heilswahrheiten. Doch behaupten wir nicht, daß jede glaubensähnliche Auslegung eines Schriftspruches auch den durch den Heil. Geist darin niedergelegten Sinn haben müsse. Nicht jede glaubensähnliche Auslegung, welche in einer Stelle gefunden werden kann, ist diejenige, welche notwendig darin gefunden werden muß. Der vom Heil. Geist wirklich intendierte Sinn ist nicht nur der, welcher dem Glauben ähnlich, sondern der, welcher durch Wortbedeutung und grammatische Fügung, also lexikalisch, grammatisch, syntaktisch, durch den Zusammenhang nach vorwärts und rückwärts, sowie durch den Zweck und die Absicht, womit die Worte des Spruches gesagt sind, notwendig gefordert wird. Eine Auslegung, die gegen den Zusammenhang, sowie gegen Zweck und Absicht, oder gegen den Skopus einer Stelle verstieße, kann nicht als richtig anerkannt werden, wenn sie auch durchaus der Glaubensregel *(analogia* oder *regula fidei)* entspräche.

Hieraus ergibt sich auch, daß eine Glaubenslehre, welche mit klaren und hellen Worten in der Schrift vorgelegt ist, nicht von einer anderen, ebenso klar gelehrten, aus darf angegriffen werden auf Grund einer *analogia fidei.* Würde man durchgehends

die *analogia fidei* so anwenden, wie ja geschieht, daß man nämlich aus der *analogia fidei* gegen die *electio ad fidem* entscheidet, indem man die Sprüche vom Glauben zur Rechtfertigung auch zum Auslegungsprinzip für die Sprüche von der Wahl macht und erklärt, daß, da ohne Glaube niemand Gott gefällt, er auch ohne denselben nicht erwählt sein kann, sondern nur in Ansehung desselben, so müßte man auch den allgemeinen Gnadenwillen (ganz kalvinistisch) so verstehen, daß er eigentlich, oder wenigstens ernstlich, sich nur auf die Gläubigen beziehe. Sagt man dagegen, daß dies niemand einfallen könne, da ja die Schrift deutlich sei und sage, daß Gott aller sich erbarme, so ist eben aus der klaren Schrift auch klar, daß Gott erwählt, und daß sie erwählt werden, daß sie gläubig werden sollen, nicht daß sie erwählt werden *intuitu fidei,* wie man dies aus der *analogia fidei* beweisen will.[26]

4. Jede Glaubenslehre hat notwendig eine Stelle *(sedes),* wo sie klar und deutlich gelehrt wird, und nur die in solchen klaren Stellen vorgetragenen Wahrheiten können als Glaubenslehren gelten. Haben wir nun eine Stelle, wo unzweifelhaft gewiß zuerst eine Glaubenslehre ausgesprochen wird, so sind hier alle Worte so, wie sie lauten, zu nehmen. Beispielweise wird in den Einsetzungsworten zuerst vom heiligen Abendmahle gelehrt; sie sind die *sedes classica* für die Abendmahlslehre. Und so sind auch dort alle Worte eigentlich, so, wie sie lauten, zu nehmen.

LEHRSATZ V.

Da die Schrift uns zur Seligkeit unterweisen kann und soll, so verpflichtet Gott alle Menschen, die Heil. Schrift fleissig zu lesen und andächtig zu betrachten (necessitas conditionata Scripturae).

Anmerkung: — Daß die Schrift zur Seligkeit unterweisen kann und soll, ist aus Sprüchen wie 2. Tim. 3, 15; Luk. 16, 31 und and. schon bewiesen. Näheres darüber, wie die Heil. Schrift

[26] Wegen weiteren Ausführungen, die *analogia fidei* betreffend, siehe Dr. Hoeneckes Artikel in Quartalschrift, Jahrg. I, „Zum Wesen und Begriff der Theologie" S. 60 ff., „Einigkeit in der rechten Ansicht von der Autorität der Schrift usw." S. 195 ff.

Kraft hat zu allen geistlichen Wirkungen, haben wir bei der Lehre von den Gnadenmitteln zu sagen (Eig. DK. § 61).

Weil die Schrift nun zur Seligkeit unterweisen kann und soll, so verpflichtet sie uns schon damit, sie fleißig zu gebrauchen. Aber die Heil. Schrift spricht diese Verpflichtung auch deutlich aus in zahlreichen Stellen. So in direktem Gebot (Jes. 34, 16; Joh. 5, 39), ferner in den Aufforderungen, sich vor falscher Lehre zu hüten, und daher alles zu prüfen (Matth. 7, 15, vgl. Joh. 10, 5. 27; 1. Thess. 5, 21, vgl. Apg. 17, 11), ebenso in dem Lob und den Verheißungen für die, welche die Schrift fleißig gebrauchen (Ps. 1, 2; Joh. 5, 39; 20, 31; 6, 45, Jes. 54, 13), gleichfalls in den Drohungen über die, welche die Schrift verachten (Jes. 8, 20; 1. Sam. 15, 23; Luk. 16, 29—31). Die Schrift und das andächtige Lesen und Forschen in der Schrift ist also etwas für den Christen Notwendiges. — Daß der fleißige Brauch der Schrift hochwichtig sei, sagt auch unser Bekenntnis.[1]

Freilich reden wir nicht von einer absoluten Notwendigkeit. Hier gilt, was Quenstedt[2] sagt: *Non dicimus, cuivis homini Scripturae lectionem ἁπλῶς, absolute et simpliciter esse necessariam, ita ut sine ea fidem concipere et salutem consequi nequeat.* Er erinnert an die zahllosen Kinder, an die Blinden und des Lesens Unkundige und fährt dann fort: *Sed dicimus, licitam esse et certa ratione mandatam, vel etiam necessariam lectionem biblicam κατά τι, necessitate hypothetica, si defectus et ἀδυναμία legendi non sit insuperabilis ..... Utrumque sc. ut et legat ipse et per alios legentes audiat, ad bene esse seu melius esse, non tam utile est, quam necessarium, etsi non simpliciter.*

In der Antithese stehen hier wieder die Papisten, indem sie das Bibellesen den Laien untersagen. Schon Gregor VII. sprach sich gegen das Bibellesen der Laien aus in einem Brief an Wladislaus von Böhmen. Ganz so stand Innocenz III. Nachdem er anfangs an den Waldensern nicht das Bibellesen überhaupt, sondern nur die Art desselben getadelt hatte, so verbot er auf dem Konzil zu Toulouse, 1229, den

[1] *Form. Conc. S. D. art. II, 16, p. 592.*

[2] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XXI, ecthes. II, p. 216.*

Laien das Bibellesen überhaupt durch den Kanon: *Prohibemus etiam, ne libros Veteris Testamenti aut Novi laici permittantur habere, nisi forte psalterium vel breviarium aut horas beatae Mariae aliquis ex devotione habere vellet; sed ne praemissos libros habeant in vulgari* (Landessprache) *translatos, arctissime inhibemus.* Das Konzil von Trient selbst verbot nur[3] den Gebrauch der Landessprache im öffentlichen Gottesdienst; gab aber etlichen Vätern den Auftrag: *Ut de censuris librisque, quid facto opus esset, diligenter considerarent atque ad eandem synodum suo tempore referrent.* Diese setzten auch einen Index verbotener Autoren und Bücher auf und nahmen dazu noch 10 Regeln an, deren vierte das Lesen der Schrift verbietet. Pius IV. erkannte den Index nebst Regeln, also auch die vierte, am 24. März 1564 an. Die vierte Regel lautet: *Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte judicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.* Noch schärfere Verbote erfolgten durch Clemens VIII. und Gregor XV., denn diese, namentlich der letztere, nahmen den Bischöfen schlechtweg die Befugnis, noch ferner die Erlaubnis zum Lesen der Schrift in der Muttersprache irgendeinem Laien zu erteilen.

Man sieht hieraus, mit welchem Recht Bellarmin[4] sagen kann: *At catholica Christi ecclesia non quidem prohibet omnino vulgares translationes, ut Chemnitius impudenter mentitur.* Er beruft sich dabei nur auf die vorgenannte vierte Regel, schweigt aber von den Erklärungen und Geboten der späteren Päpste. Allein, auch die vierte Regel setzt als Regel ja offenbar dies, daß die Laien die Schrift nicht lesen sollen. Sie lesen

---

[3] *Sess. XXII, cap. VIII, p. 155.*

[4] *Disputationes, tom. I, de verbo Dei, lib. II, cap. XV, § 2, p. 64.*

dürfen, ist ja nur eine unter Umständen zu erteilende Vergünstigung. Allem Zweifel, ob die römische Kirche das Lesen der Bibel verbiete, machen ein Ende Erklärungen, wie die von Kardinal Hosius gegebene: *Laicis lectionem biblicam permittere, est sanctum canibus dare et margaritas porcis projicere*, und die der Kölner Universität: *Qui salvam volunt esse religionem, omnino debent laicis interdicere in universum lectionem sacrarum litterarum.*

Die Übersetzung in Landessprachen sind nach Bellarmin[5] ein unnötiger Überfluß. Die Überschrift am Kreuze Christi in drei Sprachen ist nach ihm schon ein klarer Beweis, daß es genügt, in diesen drei Sprachen die Schrift zu haben. Er sagt: *Contenti simus illis tribus linguis, quas dominus titulo crucis suae honoravit.* Doch bringt er noch als weiteren Beweis dafür, daß die Übersetzungen der Schrift in die Landessprachen und folgemäßig das Lesen der Schrift von Laien gegen die Schrift selbst sei, dies, daß erstlich zu Christi Zeit die Schrift hebräisch vorgelesen ward, obgleich das Volk nicht hebräisch sprach; daß zum andern die Apostel zur Zeit, da doch in aller Welt Gemeinden gestiftet waren, nicht in deren Sprachen schrieben, sondern hebräisch und griechisch, oder, wie er schüchtern zusetzt, *ut quidem volunt, latine.* Er bezieht sich dabei auf das Märchen von einer lateinischen Urschrift des Markus. Weiter erklärt er zur Begründung seiner Ansicht, es sei ja so lange Zeit die ganze christliche Welt ohne Übersetzungen in die Landessprachen gewesen.

Was Bellarmin vorbringt, ist lauter grundloses Gerede. Daß das jüdische Volk zur Zeit der Apostel hebräisch verstand, bezeugt ja Apg. 21, 40; 22, 2. 22. Ferner ist keine Schrift des Neuen Testamentes nachweislich hebräisch geschrieben, sondern alles griechisch, und zwar gewiß gerade deshalb, weil das Griechische zu damaliger Zeit gleichsam die Weltsprache war. Und warum übersetzte man später im Abendland die Schrift ins Lateinische, wenn nicht um des besseren Verständnisses willen für viele? Wie nötig es gewesen wäre, die Schrift in die Landessprachen zu übersetzen, zeigt das Mittelalter. Denn ohne allen Zweifel war die Wurzel aller Verwilderung der Christenheit im

---

[5] *L. c.*

Mittelalter und bis ins 15. Jahrhundert hinein diese, daß die Christen ohne Gottes Wort waren.

Aber nicht nur für überflüssig erklärt Bellarmin die Übersetzungen in die Landessprachen, sondern sogar für schädlich. Er sagt:[6] *Quid? quod populus non solum non caperet fructum ex Scripturis, sed etiam caperet detrimentum? Acciperet enim facillime occasionem errandi, tum in doctrina fidei, tum in praeceptis vitae ac morum, nam ex Scriptura non intellecta natae sunt omnes haereses.* — Während also Gott spricht: Meine Schrift kann dich Sünder zur Seligkeit unterweisen, und daher ermahnt, sie von Jugend auf zu lernen, spricht der Antichrist: Die Schrift unterweist zur Gottlosigkeit und verbietet daher das Lesen der Schrift. Daß Gottlose die Schrift mißbrauchen, ist gewiß, und daß daraus Verderben hervorgeht, auch; aber der Mißbrauch kann nimmer den rechten Gebrauch aufheben, den Gott befohlen hat.

So hoch wir nun auch den Wert aller Übersetzungen der Schrift in irgendwelche Landessprachen schätzen, so sehr wir auch bestimmte Übersetzungen als wohlgelungen anerkennen mögen, so stellen wir doch keine Übersetzung der Heil. Schrift im Urtext gleich, sondern sagen mit Quenstedt:[7] *Textus hebraeus Veteris et graecus Novi Testamenti solus est authenticus, et ad hunc omnes Bibliorum versiones ut ad fontem rivuli deduci, exigi, examinari et emendari debent.* Authentisch und dem Wort Gottes in der Ursprache gleichzustellen wäre nur die Übersetzung, welche nachweislich so entstanden wäre wie die Urschrift, nämlich durch Inspiration. Dies aber kann von keiner Übersetzung bewiesen werden.

Hier ist, abgesehen von dem für die LXX erhobenen Anspruch der Authentie, vor allem wichtig die Antithese der römischen Kirche, welche durch das *Concilium Tridentinum*[8] erklärt: *Insuper eadem sacrosancta synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quae-*

---

[6] *L. c., § 29, p. 66.*

[7] *L. c., qu. XIX, thes., p. 206.*

[8] *Sess. IV, decret. II, p. 15.*

nam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Über die Meinung dieses Dekretes sind freilich die Römischen nicht einig. Die Gemäßigten halten dafür, daß der Tridentiner Kanon mit einer Modifikation anzunehmen sei, insofern die Vulgata nur bei Glaubenslehren und Lebensvorschriften für authentisch erklärt werde. Die Extremen geben dem Kanon eine absolute Auslegung und behaupten, derselbe erkläre die Vulgata für authentisch in allen Stücken. Der Jesuit Jakob Tirinus[9] erklärt: *Latina vetus Vulgata Bibliorum editio per omnia est authentica, sincera et infallibilis fidei, non tantum quoad dogmata et mores, sed et quoad rerum gestarum historiam.* Noch weiter geht Jakob Gretserus,[10] indem er die Inspiration der Vulgata verteidigt: *Deum interpretis manum et calamum ita direxisse, ne uspiam a Spiritus Sancti menti in translatione aberraret.* Ohne Zweifel ist die Stellung dieser Extremen durch den Schlußsatz des Tridentiner Kanons ganz gerechtfertigt.

Im Sinne der ersteren läßt sich Bellarmin[11] vernehmen: *Non igitur auctores illos* (nämlich der Vulgata, als welche Bellarmin Hieronymus, Lucianus, Theodotion und einen Anonymus anführt) *canonizavit ecclesia, sed tantum hanc versionem approbavit; nec ita tamen approbavit, ut asseruerit, nullos in ea librariorum reperiri errores, sed certos nos reddere voluit, in iis praesertim, quae ad fidem et mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum errata.* Trotz dieses Zugeständnisses stellt er aber die Vulgata in ihrer Autorität der Urschrift des Alten und Neuen Testamentes gleich. Er spricht diese Gleichstellung nicht ausdrücklich aus. Er gibt zwar dem Kapitel X die Überschrift: *De auctoritate latinae editionis vulgatae;* aber eine wirkliche Erklärung über diese Autorität gibt er nicht. Er scheut sich offenbar, rund heraus zu sagen, daß die Vulgata den Ur-

---

[9] *Index controv. fidei, vid. Quens. l. c., qu. XIX, antithes. I, p. 209.*

[10] *Defensio Bellarmini, vid. Quenst., l. c.*

[11] *L. c., cap. XI, § 6, p. 56.*

texten des Alten und Neuen Testamentes ganz gleich stehe. Daß er aber dies so meine, erhellt aus allen Kapiteln I—X des 2. Buches. Da ist der hebräische Urtext eine *editio hebraica*, der Urtext des Neuen Testamentes eine *editio graeca* und die Vulgata ist *editio latina*. Alle sind *editiones*, und mit keinem Wort wird von dem wesentlichen Unterschied zwischen der Vulgata als Übersetzung und den beiden Urschriften als dem inspirierten Wortlaut gesprochen. Ja er sagt:[12] *Habuerunt Hebraei sua lingua authenticam scripturam; Graeci quoque habuerunt Graece authenticam scripturam, id est Testamentum Vetus ex versione LXX et Testamenti Novi ipsos primos fontes; igitur aequum fuit, ut Latina ecclesia, in qua sedes Petri est et in qua perpetuo fides christiana mansura erat, haberet sua lingua authenticam scripturam*. Und diese ist nach ihm die Vulgata, weil sie so lange und in so weiten Kreisen gebraucht und geschätzt worden ist. Man findet nirgends bei Bellarmin, ob er den wichtigen Ausdruck, „authentisch", in dessen ursprünglicher Bedeutung = original, seine Autorität in sich habend, oder nur in einer abgeschwächten Bedeutung auf die Vulgata angewendet wissen will. Aber, wenn Bellarmin schon über die LXX[13] sagt: *LXX interpretes optime transtulisse et peculiari modo Spiritum Sanctum assistentem habuisse, ne qua in re errarent, ut non tam interpretes quam prophetae fuisse videantur*, und also schüchtern die LXX für inspiriert erklärt, so kann man schließen, was das in sich begreift, daß die Vulgata die *authentica scriptura* in lateinischer Sprache genannt wird. Was anders soll es wohl sagen, als sie sei unter besonderer Wirkung des Heil. Geistes entstanden und an Autorität den Urschriften Alten und Neuen Testamentes gleichstehend?

Gewiß ist, daß bei den Römischen in manchen Punkten, wo die Vulgata eine der römischen Irrlehre günstige, falsche Übersetzung hat, der lateinische Text derselben, nicht der hebräische oder griechische Urtext, als der authentische Text, als das wahre ursprüngliche Wort Gottes gilt. Es sind aber hier bei der Verhandlung über die Vulgata und ihre Autorität, wie so manchmal in anderen Punkten, die Bestimmungen der römischen Lehre

[12] *L. c., cap. X, § 9.*

[13] *L. c., cap. VI, § 14.*

ein Chamäleon, welches in allen Farben schillert und von dem schwer zu sagen ist, welches seine beständige Grundfarbe sei.

---

§ 13.

Vom Unterschied der kanonischen und apokryphischen Bücher.

(De libris canonicis et apocryphis.)

LEHRSATZ.

Alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, welche nach Inhalt und Wort vom Heil. Geist eingegeben, von Gott der Kirche anvertraut und von der Kirche angenommen worden sind, nennen wir kanonische Bücher; alle andern Bücher, denen diese Eigenschaften nicht zukommen, nennen wir apokryphische Bücher und stellen sie den kanonischen Büchern, welche allein die Quelle und Richtschnur für Lehre und Leben sind, nicht gleich.

Anmerkung: — Kanonisch, Richtschnur für Glauben und Leben, kann nur die Schrift sein, welche wirklich von Gott gegeben, also die inspirierte. Ein inspiriertes Buch kann Kanon, Richtschnur sein, weil es die unfehlbare Wahrheit enthält.

Solche inspirierten Bücher sind im Alten Testamente die, welche zur Zeit der Apostel bei den Juden für kanonisch galten; denn diese nennt Paulus ausdrücklich (Röm. 3, 2) τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Orakel, Offenbarungen Gottes. Alle Bücher, welche von den Juden nicht als kanonisch angesehen wurden, hat auch Paulus, und also Gott selbst, nicht als das den Juden anvertraute Wort Gottes oder als kanonische Bücher erklärt.

Was das Neue Testament betrifft, so kann nur das Buch als kanonisch gelten, welches nach äußerem wie innerem Zeugnis mit Recht für inspiriert gilt, d. h. durch das Zeugnis der Kirche wirklich als von einem inspirierten Manne, einem Apostel oder Schüler der Apostel, herrührend bestätigt ist und vor allen Dingen in sich selbst das Zeugnis der göttlichen

Urheberschaft oder Inspiration trägt. Eine Schrift, welche nicht das allzeitige Zeugnis des Heil. Geistes für sich hat, d. h. nicht immer als eine den Glauben, sowohl erzeugende, als auch stärkende Schrift der Christenheit sich bezeugt hat, kann nicht als kanonisch, weil nicht als inspiriert, gelten. Das Zeugnis der ältesten Kirche ist gewiß überaus wichtig. Sie kannte die Apostel und deren Schüler, welche als inspiriert durch Wunder und Zeichen von Gott beglaubigt waren. Sie konnte bezeugen, ob eine Schrift überhaupt von einem inspirierten Manne herrühre, oder von dem, dessen Namen sie trägt; sie konnte die Originalität und Authentie bezeugen. Aber so wichtig dieses Zeugnis ist, so ist es nicht allein entscheidend. Es kann nur menschliche Gewißheit *(fides humana)* uns geben.

Zur göttlichen Gewißheit *(fides divina)* über die Kanonizität einer Schrift Neuen Testaments *non sufficit solum ecclesiae testimonium, verum et hic internum Spiritus Sancti testimonium, seu operationem, efficacem per ipsam Scripturam, concurrere oportet.* So Baier.[1] So auch Chemnitz, wenn er sagt:[2] *Habet igitur scriptura canonicam autoritatem principaliter a Spiritu Sancto, cujus impulsu et inspiratione prodita est. Deinde a scriptoribus, quibus Deus ipse certa et peculiaria veritatis testimonia perhibuit. Postea a primitiva ecclesia habet autoritatem, ut a teste, cujus tempore scripta illa edita et approbata fuerunt.*

So nehmen wir denn die in heutiger Zeit im Kodex des Neuen Testamentes enthaltenen Bücher ohne Unterschied als kanonisch an, nicht nur um ihrer von der Kirche behaupteten Authentie willen, sondern weil die Kirche je und je die Erfahrung gemacht hat, daß aus jeder derselben der Heil. Geist rede, also um des Zeugnisses des Heil. Geistes willen.

Hierbei verschweigen wir nicht, daß allerdings die älteste lutherische Kirche einen scharfen Unterschied zwischen den sogenannten Homologumenen und Antilegomenen des Neuen Testamentes machte. So namentlich Chemnitz. Der Grund seiner strengen Unterscheidung liegt nahe. Er wollte den Papisten keine Handhabe reichen, zu Gunsten der Apokryphen des Alten Testamentes mit einigem Schein argumen-

[1] *Compendium, proleg. cap. II, § 34, p. 75.*
[2] *Examen, pars I, p. 47.*

tieren zu können.[3] Chemnitz führt an, über welche Schriften des Neuen Testamentes Zweifel herrschte und wie man diese verschieden benannt habe; Eusebius habe sie *antilegomena* und Hieronymus habe sie *apocrypha* genannt. Dann gibt er als wichtigste, auch auf Jakobus, II. Petri, Offenbarung St. Johannis, II. und III. Johannis und Hebräer Brief bezügliche Erklärung das Folgende:[4] *Nunquid igitur simpliciter abjiciendi et damnandi sunt libri illi? Nequaquam hoc quaerimus. Quem igitur usum habet haec disputatio? Respondeo: Ut regula fidei sive sanae in ecclesia doctrinae certa sit. Ex solis enim libris canonicis autoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam veteres censuerunt, sicut testimonia supra allegata sunt. Solius canonicae scripturae autoritas idonea judicata fuit ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt; reliquos vero libros, quos Cyprianus ecclesiasticos, Hieronymus apocryphos nominat, legi quidem voluerunt in ecclesiis ad aedificationem plebis, non ad autoritatem ecclesiarum dogmatum confirmandam.*

Eine andere Stellung nehmen schon die Magdeburger Centurien, Mentzer und namentlich Gerhard ein. Gerhard sieht die Antilegomenen als kanonische Bücher zweiten Ranges an und stellt sie den übrigen als den kanonischen Büchern ersten Ranges zur Seite. Er macht auch schon dazu die Bemerkung, daß er diese Unterscheidung nur um des Lehrvortrages willen mache. In Gerhards Fußstapfen treten Calov, Quenstedt und Baier. Baier gesteht zu, daß die alte Kirche wohl über das eine oder andere Buch gezweifelt habe, daß aber heute kein Zweifel mehr sei. Aus diesem letzteren Grunde hat wohl endlich Hollaz die bisher gemachte Unterscheidung fallen lassen. Und das ist heute allgemein die Stellung der lutherischen Kirche. Über Luthers Stellung in betreff der Briefe Jakobi und Judae siehe Quenstedt.[5]

In wirklicher Antithese stehen auch hier wieder die Papisten. Das *Concilium Tridentinum* erklärt[6] nach Mitaufzählung der Apokryphen unter die kanonischen Bücher: *Si quis*

---

[3] *L. c., p. 48 sq.*
[4] *L. c., p. 51.*
[5] *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, sect. II, qu. XXIII, antithes. II, p. 236.*
[6] *Sessio IV, p. 19.*

autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. Bellarmin[7] sagt: *Hi libri (apocryphi) omnes simul rejiciuntur ab Hebraeis, ut B. Hieronymus testatur in prologo Galeato. Deinde Hebraeorum sententiam sequuntur haeretici hujus temporis fere omnes. — § 2. Ecclesia vero catholica libros istos ut caeteros pro sacris et canonicis habet.* Das Hauptargument ist dann dieses:[8] *Primum igitur hos libros cum caeteris in canone ponunt Concilia Carthag. III, can. 47, Trident. sess. IV, Pontifices Innocentius I. in epistola ad Exuperium, Gelasius I. in decreto de libris sacris et ecclesiasticis cum LXX episcopis. Denique patres Augustinus, lib. II, de doctrina christ., c. 8, Isidorus, lib. 6., etymol. c. 1, Cassiodorus, lib. I. divinarum lectionum, Rabanus, l. II, de institutione clericorum. Poni autem in his locis ut libros infallibilis veritatis, inde colligitur, quod numerantur et ponuntur in eodem ordine cum aliis, qui sunt infallibilis veritatis.* Dasselbe Argument gibt Becanus[9] so: *Hic canon habetur in Concilio Tridentino sess. IV. Et patres illius concilii acceperunt illum per traditionem ab Eugenio Papa in Concilio Florentino, ut videre est apud Bartholomaeum Carranzam in summa conciliorum. Rursum Eugenius illum accepit a Gelasio Papa in Concilio Romano, ut patet ex 2. tomo conciliorum in decretis Gelasii circa finem; iterum Gelasius ab Augustino l. 2. de doctrin. christ. c. 8. Et Augustinus a Concilio Carthaginensi III. Denique patres hujus concilii ab Innocentio I. epist. 3 ad Exuperium, c. 7. Vixit autem Innocentius anno Christi 402. Igitur ab illo tempore primitivae ecclesiae ad nos usque per continuam traditionem perseverat idem ille scripturae canon, quem nos Catholici nunc tenemus et amplectimur.*

Hierzu macht Quenstedt[10] geltend, es sei von fortlaufender Tradition gar nicht die Rede, denn zwischen Gelasius und dem *Concilium Florent.* lägen ja volle 10 Jahrhunderte und vor allen

---

[7] *Disputationes, tom. I, de verbo Dei, lib. I, cap. X, § 1, p. 18.*

[8] *L. c., § 3.*

[9] *Manual. controv. cap. I, qu. I, p. 2, vid. Quenstedt, l. c., f. s. XI, p. 238.*

[10] *L. c.*

Dingen: *Desideratur in hac deductione vera antiquitas. Si vera debet esse deductio, non ab Innocentio, sed inde a Christo et apostolis, imo ante Christum natum ab ecclesia Israelitica et prophetis ea repetenda. Non potuit quicquam Innocentius hic determinare, fatentibus Papistis, nisi ex veteri traditione, sed illa plane contraria est, testibus Melitone, Origene, Athanasio, Eusebio, Epiphanio, Cyrillo Hierosolymitano, Nazianzeno, Amphilochio, Hilario, Hieronymo, Ruffino.* Das ist gewiß richtig, daß, wie Quenstedt hier sagt, nicht der um 402 lebende Innocentius I., sondern die *vetus traditio* entscheiden müsse; aber daß dieselbe *plane contraria* sei, nämlich der römischen Ansicht über die Apokryphen, läßt sich nicht so geradehin sagen.

In der alten orientalischen Kirche hat man die Bücher des Alten Testaments, welche in der LXX den von der jüdischen Kirche allein als kanonisch gehaltenen Büchern angehängt waren und die wir als apokryphische Bücher bezeichnen, nicht apokryphische Bücher genannt. Der Grund war ohne Zweifel dies, daß das Wort apokryphisch einen schlimmen Klang hatte, einen üblen Sinn, den wir mit dem Worte nicht verbinden, obschon wir die apokryphischen Bücher auf das entschiedenste von den kanonischen unterscheiden. In der Zeit eines Origenes, Athanasius hieß apokryphisch soviel als erdichtet, aller Wahrheit ermangelnd. Aber obgleich nun die morgenländischen Väter die heute sogenannten Apokryphen des Alten Testamentes zum Alten Testament rechnen, so bleiben sie sich doch dessen bewußt, daß dieselben nicht im Kanon der jüdischen Kirche gestanden haben und machen auch selbst noch einen ausdrücklichen Unterschied zwischen den in der jüdischen Kirche als kanonisch geltenden Büchern und den heutigen Apokryphen des Alten Testamentes. Origenes sagt:[11] *Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas.* Athanasius stellt in der *epistola festalis* 3 Klassen auf: 1. Kanonische Bücher, d. h. schon von der jüdischen Kirche kanonisierte, 2. Vorleseschriften, ἀναγινωσκόμενα, unsere heutigen Apokryphen des Alten Testamentes, 3. Apokryphen im Sinne der alten Kirche. Also lebendiges Bewußtsein vom Unterschied der eigentlich kanonischen und apokryphischen Bücher. Cy-

[11] Siehe Real-Encykl., I. Ausg., B. VII, S. 261.

rill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Amphilochius halten ganz den hebräischen Kanon fest. Cyrill weist ausdrücklich die Katechumenen an, nur die 22 kanonischen Bücher des Alten Testamentes zu lesen. Er weist auch auf den wichtigen Umstand hin, daß Christus und die Apostel nur an jene 22 Bücher sich gehalten haben. Ebenso sprechen sich die Synode von Laodicäa und auch Epiphanius aus, der z. B. von Sirach und der Weisheit Salomonis sagt, daß sie bei den Juden nicht anerkannt waren und daher auch in der Lade nicht aufbewahrt wurden.

In der okzidentalischen Kirche unterscheidet Rufinus ähnlich wie Athanasius drei Klassen von Büchern: 1. Kanonische, die inspirierten, aus denen der Glaube zu begründen ist; 2. *alii libri, qui ecclesiastici a majoribus appellati sunt.* Hier zählt er Weisheit, Sirach usw. auf. 3. *Apocryphae, quas in ecclesiis legi noluerunt.* Aber nach ihm scheidet sich die Ansicht über die *libri ecclesiastici.* Während nämlich Hieronymus in der ganz richtigen Ansicht, daß hier die alte jüdische Kirche, sowie Jesus und die Apostel, maßgebend seien, die *libri ecclesiastici* auch Apokryphen nennt und also ganz von den wirklich kanonischen Büchern wegrückt, so rückt Augustin auf der andern Seite dieselben Bücher den kanonischen nahe, ja reiht sie denselben wirklich an, indem er 44 Bücher des alttestamentlichen Kanons und darunter Tobias, Judith usw. aufzählt. Aber von völliger Gleichstellung will er doch nichts wissen. Er beschreibt[12] die Stellung eines vorsichtigen Theologen so: *Tenebit hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt.* Dann sagt er auch[13] von der Stelle Weish. *2, 12*: *Adversus contradictiones non tanta firmitate proferuntur, quae scripta non sunt in canone Judaeorum.* Ja in bezug auf II. Makkabäer 14, 37 sagt er:[14] *Recepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur.* Deutlicher kann es ja Augustin nicht aussprechen, daß ihm die heutigen alttestamentlichen Apokryphen, ob er sie schon den kanonischen anreiht, nicht ebenso wie die ur-

---

[12] *De doctrina christ. 2, 8,* siehe Real-Encykl., a. a. O., S. 264.

[13] *De civitate Dei 17, 20,* Real-Encykl., a. a. O.

[14] *Contra Gaudentinum, I, 31,* Real-Encykl., a. a. O.

sprünglich kanonischen Bücher als ein in jedem Teile unfehlbares Gotteswort gelten. Und was endlich die Synode von Karthago betrifft, so hat diese zwar in den Kanon des Alten Testamentes die Apokryphen aufgenommen; aber wie wenig sie ihrer Sache sicher war, geht aus der Erklärung hervor, daß über die Bestätigung des von ihr aufgestellten Kanons erst noch die transmarinische Kirche solle befragt werden.

Nach all diesem ist dann allerdings von einer allgemeinen altkirchlichen Tradition, welche den alttestamentlichen Kanon des *Concilium Trident.* bestätigt, nicht die Rede. Es kann auch aus den beigebrachten Zeugnissen, namentlich des Hieronymus, wohl beurteilt werden, wie gänzlich hinfällig es ist, wenn Bellarmin[15] gegen Chemnitz und überhaupt gegen die rechtgläubigen Theologen, welche die alttestamentlichen Apokryphen für lesenswert, aber nicht für *fontes fidei* halten, sagt: *Hoc modo eludere conantur ea testimonia veterum, in quibus hi libri vocantur sacri vel ecclesiastici.* Wir hören ja, daß bei Hieronymus das *ecclesiasticus* = *non canonicus* ist. Wenn aber ein Kirchenvater die apokryphischen Bücher *scripturas sacras* nennt, so ist ganz berechtigt, was Quenstedt[16] darüber sagt: *Distinguendum inter id, quod sacrum est ratione objecti, et id, quod est sacrum ratione indubitati principii quo vel quod. Citantur nonnullae sententiae ex libris Maccab. a patribus quibusdam sub titulo sacrarum scripturarum, sed sacrae dicuntur ratione objecti, quod tractant, non ratione indubitati principii quo vel quod. Ad quem modum Innocentius Papa III. dictum Augustini sub nomine sanctarum scripturarum citavit.* Und weiter[17] sagt er: *Aliud ergo est; cum elogio et sub titulo sacrae et divinae scripturae a patribus aliquem librum allegari et aliud, eundem canonicum et revera sacrum et divinum esse. Prius de libris apocryphis dici potest, non posterius. Nec dicuntur sacra Scriptura ratione singulari et propria* (wie eben die kanonischen Bücher), *sed ratione quadam communi.* In letzterer Art nennt man wohl auch ein menschliches Buch, wenn es von heiligen Dingen handelt, ein heiliges Buch.

---

[15] *L. c., lib. I, cap. X, § 2, p. 18.*

[16] *L. c., f. s. XVI, p. 239.*

[17] *L. c., f. s. IX, p. 237.*

§ 14.

Von den Glaubensartikeln.

(De articulis fidei.)

LEHRSATZ I.

Glaubensartikel ist jede in der Heil. Schrift zum Glauben von Gott vorgelegte Lehre.

Anmerkung: — Die ganze Heil. Schrift als das durch Eingebung geoffenbarte Gotteswort soll zur Lehre dienen (2. Tim. 3, 16; Röm. 15, 4). Auf das Wort und die darin geoffenbarte Lehre sollen wir daher achten (2. Pet. 1, 19), daran festhalten (Mich. 6, 8; 1. Tim. 4, 16; 2. Tim. 1, 13; Tit. 1, 9; 2, 1). Und nicht nur an solchen Lehren, die uns selbst als groß und wichtig genug erscheinen, sollen wir festhalten, sondern auch an solchen, die uns gering erscheinen möchten. Denn wenn unser Heiland sagt Matth. 5, 18, 19, daß auch nicht das kleinste Gebot für bedeutungslos und unverbindlich angesehen werden dürfe, so gilt dieses doch gewiß auch von allen Lehren, mögen sie uns auch noch so bedeutungslos erscheinen. „Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden" (Joh. 10, 35), also auch in keiner Lehre, d. h. wir dürfen von keiner Lehre erklären, wir wären nicht gebunden, sie als Wahrheit anzunehmen und als ein Stück der gesamten göttlichen Glaubenswahrheit anzusehen. Vielmehr ist aus der Schrift selbst gewiß, daß alle Lehre, die Gott in der Schrift vorlegt, uns zur gläubigen Annahme verbindet und daß jedes Stück derselben ein Glaubensartikel ist.

Wiederum muß aber auch das festgehalten werden, daß die Glaubensartikel nur das einschließen, was in der Schrift zu glauben vorgelegt wird und in näherer oder entfernterer Weise mit unserer Seligkeit zu tun hat. Die Geschichte von Bileams Eselin ist eine Wahrheit, die ein Christ im Glauben als solche annimmt, weil sie in der Schrift steht; aber sie ist nicht Glaubensartikel im eigentlichen Sinne, nicht eine von Gott vorgelegte Lehre, die irgendwie auf unsere Seligkeit Bezug hat. Die geschichtlichen Stücke in der Heil. Schrift haben nur insofern Beziehung zum seligmachenden Glau-

ben, als zu diesem auch der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heil. Schrift gehört.

Unter den Glaubensartikeln sind nun solche, welche aus dem Lichte der Natur ziemliche Gewißheit haben, und solche, welche gänzlich über die Vernunft hinausgehen. Die letzteren, welche also nur aus Gottes Wort gewußt werden, heißen *articuli puri,* die ersteren, welche auch aus der Vernunft abgeleitet werden können, *articuli mixti.* Aber auch diese letzteren glauben wir nur und führen sie nur darum als Glaubensartikel auf, weil sie in der Schrift geoffenbart und aus der Schrift allein auch absolut gewiß sind. Auch für diese Artikel als Glaubensartikel haben wir nicht etwa zwei Quellen, sondern nur die eine Quelle, die Schrift.

Trotz der Unterscheidung der Glaubensartikel in *articuli puri* und *mixti* ist die rechtgläubige Dogmatik weit davon entfernt, der Vernunft einen berechtigten Platz auf dem Gebiete des Glaubens einzuräumen. Sie erklärt ja ausdrücklich, daß auch die *articuli mixti* nur darum geglaubt werden, weil sie in der Schrift geoffenbart sind. Wenn nun aber entgegen solchen Erklärungen später die degenerierte und pseudolutherische Dogmatik wirklich der Vernunft ein solches Recht eingeräumt hat, wie z. B. schon die Dogmatik der Wolffianer tat, so ist es doch höchst unklug, dafür die rechtgläubige alte Dogmatik mit ihren *articuli mixti* verantwortlich zu machen, wie unter andern Harleß[1] tut: „Die orthodoxe Dogmatik, so genau sie auch die eigentümlichen Prinzipien der christlichen Erkenntnis zu wahren suchte, räumte zuletzt selbst mit ihrem Lehrsatz von den *articuli mixti* dem Räsonnement der philosophischen Schule oder des natürlichen Meinens einen berechtigten Platz ein, welchen in den notwendigen Schranken zu halten, ihre Klauseln zu ohnmächtig waren." Selbst Philippi[2] erklärt: „War schon in der Lehre von den gemischten Glaubensartikeln der natürlichen Vernunfterkenntnis ein zu großes Recht eingeräumt, so machte der Wolffianismus mit diesem Zugeständnisse Ernst."

---

[1] Theol. Encykl. und Meth., S. 158.

[2] Glaubenslehre, B. II, S. 5.

Unklug nennen wir solche Vorwürfe, denn mit demselben Recht könnte man Gott, der Röm. 1, 19—21; 2, 15 die natürliche Gotteserkenntnis anerkennt und den Artikel vom Dasein Gottes gleichsam zu einem der *articulis mixti* macht, andichten wollen, er habe damit den Rationalismus für berechtigt erklärt. Und überaus komisch berührt es, wenn neuere Theologen, die gegenüber den Ansprüchen der Vernunft so überaus knieschwach sind, selbst ein Philippi (siehe § über Inspiration, Bekehrung, Erwählung), von Harleß und noch neueren gar nicht zu reden, sich als viel orthodoxer gebärden als die alte treulutherische Dogmatik und dieselbe gar dafür abkanzeln wollen, daß sie dem Rationalismus die Türen aufgetan habe.

LEHRSATZ II.

Von dem Gesichtspunkt aus, wie viele von allen in der Schrift geoffenbarten Glaubensartikeln ein Mensch durchaus erkennen, wissen und glauben müsse, um die Seligkeit zu erlangen, teilt man die Glaubensartikel ein in die fundamentalen (articuli fundamentales), die jeder wissen und glauben muss, wenn er selig werden will, und in die nicht-fundamentalen (articuli non fundamentales), welche, soviel dieselben an sich betrifft, unbeschadet der Seligkeit unbekannt sein, ja selbst geleugnet werden können.

Anmerkung: — Schon Gerhard macht eine Unterscheidung der Glaubensartikel in *articuli fundamentales et principales* und *articuli minus principales.* Der eigentliche Begründer des Lehrtropus, wonach fundamentale und nicht fundamentale Glaubensartikel unterschieden werden, ist Nikolaus Hunnius. Er lebte in einer unionssüchtigen Zeit, wo man im Interesse der Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirche die fundamentalen Unterschiede zwischen dem lutherischen und reformierten Bekenntnis möglichst zu verwischen suchte. Dagegen schrieb Hunnius sein Buch, *Diaskepsis de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae, 1626.* Nach ihm bauten dann die Wittenberger Professoren Hülsemann und Meisner die Lehre aus.

Fundament, sagt Hunnius, ist das, was dem ganzen Bau zugrunde liegt und von nichts anderm getragen wird. Funda-

mentalartikel ist also ein solches Stück der Glaubenslehre, welches seinem Wesen nach den Glauben begründet oder, genau gesagt, eine Ursache des Glaubens und der Seligkeit vorträgt, offenbart und erklärt. Begrifflich unterschieden kann das Fundament ein dreifaches sein:

1. Das wesentliche Fundament *(fundamentum substantiale)*, das ist dasjenige, worauf der Mensch sein Vertrauen gründet und aus dessen Wohltat er die Seligkeit erwartet, kurz gesagt der dreieinige Gott als der durch den Mittler Christus im Glauben zu umfassende.

2. Das organische Fundament *(fundamentum organicum)*, nämlich das Wort Gottes, welches ja dem seligmachenden Glauben zugrunde liegt (Eph. 2, 20, 21).

3. Das dogmatische Fundament *(fundamentum dogmaticum)*. Dies ist das zentrale Lehrstück, welches selbst auf kein anderes Dogma so bezogen wird, als ob es um dessentwillen offenbart wäre, auf welches vielmehr alle andern Glaubensartikel so bezogen werden, daß sie um dessentwillen offenbart sind, welches auch so beschaffen ist, daß aus ihm an sich und unmittelbar als aus der zureichenden Ursache der Glaube hervorgeht. Dieses dogmatische Fundament ist ein die Hauptgründe der Seligkeit zusammenfassender Satz, kurz gefaßt dieser: Die Sünder werden allein durch den Glauben an das Verdienst des Gottmenschen Jesu Christi gerecht und selig.

Selbstverständlich kann dieser Satz mehr oder minder erweitert werden und findet sich so bei den Dogmatikern; so bei Quenstedt:[3] *Ut ita hoc sit dogma fidei omnibus creditu necessarium: Deus unus in essentia et trinus in personis (causa efficiens) ex immenso erga genus humanum lapsum amore (causa impulsiva interna) omni homini peccatori, peccata agnoscenti (causa materialis), per et propter Christum mediatorem ejusque meritum (causa meritoria) in verbo annunciatum (causa instrumentalis a parte Dei) et fide (causa instrumentalis a parte hominis) apprehensum, peccata remittit et justitiam Christi applicat (causa formalis) et vitam aeternam donat (causa finalis).*

---

[3] *Theol. did. pol., pars I, cap. V, sect. I, thes. X, p. 245.*

Je näher ein Artikel zu diesem dogmatischen Fundament liegt, desto mehr ist er fundamental (Quenstedt). Jeder beharrliche Irrtum gegen das substantiale, organische und dogmatische Fundament ist Irrlehre und Ketzerei.

Zu den nicht fundamentalen Artikeln rechnet z. B. Hunnius das Dogma von der ewigen Verwerfung etlicher Engel, von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, von dem Antichrist, von der Unvergeblichkeit der Sünde wider den Heil. Geist, von der christlichen Freiheit in den Zeremonien. Von diesen Artikeln sagt er, es verschlage hinsichtlich der Seligkeit nichts, ob man sie wisse oder nicht, ja man könne sie leugnen. Selbstverständlich das letztere nur so lange, als sie jemandem noch nicht als in der Schrift begründet erwiesen sind. Kein Mensch hat die Freiheit zu sagen: Dieser Artikel steht wohl in der Bibel, aber ich glaube ihn doch nicht; denn damit stieße er die Autorität der Schrift um, also das organische Fundament.

LEHRSATZ III.

Die Fundamentalartikel zerfallen in Rücksicht darauf, ob sie direkt den Glauben hervorbringen oder nicht, in die articuli fundamentales primarii und die articuli fundamentales secundarii; und da die ersteren solche sein können, die unmittelbar den Glauben begründen, oder solche, die zu seiner Erhaltung und Befestigung wichtig sind, so werden sie noch unterschieden als articuli primarii constitutivi und articuli primarii conservativi.

Anmerkung: — Wie im Lehrsatz gegeben, teilt Quenstedt ein. Wir geben eine Übersicht seiner Einteilung:

I. — *Articuli fundamentales,* deren Nichtwissen oder Leugnung den Verlust der Seligkeit nach sich zieht.

A. — *Articuli fundamentales primarii,* welche irgendeinen Grund unsers Heils aussagen und daher weder unbekannt bleiben, noch geleugnet werden dürfen ohne Verlust der Seligkeit.

a. — *Articuli fundamentales primarii constitutivi,* welche das Fundament selbst legen und deshalb zum Heil klar und deutlich gewußt werden müssen und nicht geleugnet werden dürfen, z. B. die Lehre von der erbarmenden Liebe Gottes, von dem Gottmenschen, von seinem Leiden und Verdienst usw.

b. — *Articuli fundamentales primarii conservativi,* welche zwar an sich nicht notwendig sind zur Seligkeit, aber doch so eng mit den konstitutiven Artikeln zusammenhängen, daß sie deren notwendige Voraussetzung sind, z. B. ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen vor dem Fall, Verlust des Ebenbildes im Fall, geistliches Verderben und Untüchtigkeit des Menschen durch den Fall.

B. — *Articuli fundamentales secundarii,* welche unbeschadet der Seligkeit unbekannt sein können, deren hartnäckige Leugnung aber den Grund der Seligkeit umstößt, z. B. die Lehre von der Gemeinschaft der Naturen in Christo.

II. — *Articuli non fundamentales,* welche ohne Verlust der Seligkeit unbekannt sein dürfen, ja geleugnet werden können unter der schon früher angegebenen Bedingung. Hierher rechnet Quenstedt die Lehre vom Antichrist, von der ewigen Verwerfung etlicher Engel usw.

Dieser Einteilung von Quenstedt gleicht in den Grundzügen die Einteilung aller andern Lehrer, wennschon die Bezeichnung der Klassen und auch die Verteilung der einzelnen Artikel wechselt. Hülsemann teilt in der seinem *Calvinismus irreconciliabilis* angefügten *Disputatio de dogmatibus ad salutem necessariis* die zur Seligkeit nötigen Artikel, also die Fundamentalartikel, ein in I. *antecedentes,* welche zwar den Glauben nicht hervorbringen, ohne welche aber die Glaubenslehren, welche den Glauben erzeugen, nicht geglaubt werden können, z. B. Authentie und Unfehlbarkeit der Schrift, Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, Person des Mittlers, Erbsünde, Gericht usw.; II. *constituentes,* welche unmittelbar den Glauben erzeugen, z. B. Lehre vom allgemeinen Gnadenwillen Gottes, Genugtuung Christi, Aufrichtigkeit und Ernst des Willens Gottes, allen Menschen das Heil zuzueignen usw.; III. *consequentes,* welche den Glauben zwar nicht erzeugen, aber zur Befestigung des Glaubens dienen, sodaß der Glaube wieder schwinden müßte, wenn sie unbekannt blieben. Hierher gehören die Artikel von der Vereinigung der Naturen in Christo, vom königlichen Amt Christi, Bestand der christlichen Kirche, Notwendigkeit der Frömmigkeit und der Liebe gegen den Nächsten als Frucht des Glaubens usw. Dieser Einteilung, welche auch Calov billigt, folgt Meis-

ner. Hülsemann schließt[1] mit den Worten: *Ex horum dogmatum ratihabitione et communi consensu putamus constare invisibilem communionem omnium fidelium eosque fratres esse, qui ista omnia ratihabent et credunt, nec oppositum aut contrarium sentiunt, nec de aliis etiam dogmatibus isto numero non comprehensis falsa docent, neque moribus aut schismate ab unitate ecclesiae discedunt.*

Bei aller Übereinstimmung in den Grundzügen der Einteilung finden sich doch zahlreiche Varianten bei der Verteilung der einzelnen Dogmen, namentlich bezüglich der *articuli conservativi* und *secundarii.* So rechnet z. B. Hollaz die Lehre von der Erbsünde unter die *secundarii;* dagegen stellt sie richtiger Quenstedt unter die *conservativi.* Denn wie sehr ist der Glaube gefährdet, wenn der Artikel von der Erbsünde nicht erkannt wird!

LEHRSATZ IV.

So gewiss es theologische Probleme gibt, welche die Schrift nicht deutlich beantwortet und in betreff derer daher auch niemandem eine bestimmte Ansicht als die notwendig anzunehmende aufgedrungen werden darf, so gewiss kann niemandem freigelassen werden, ob er eine bestimmte Lehre glauben und bekennen will, welche deutlich in der Heil. Schrift offenbart ist.

Anmerkung: — Der letzte Teil dieser These ist bereits in der ersten These bewiesen. Was die Schrift deutlich lehrt, das sollen wir uns lehren lassen und glauben. Hier haben wir keine Freiheit, so oder anders zu glauben, oder andern Freiheit des Glaubens zu gestatten. Alle in der Schrift deutlich gelehrten Lehren verbinden alle Christen ohne alle Bedingung zum Glauben.

Es sind aber je und je theologische Fragen oder Probleme aufgetaucht, zu deren Beantwortung und Lösung die Schrift nicht genügendes oder gar kein Material an die Hand gibt. Solche Fragen sind z. B., ob die Welt am Jüngsten Tage nur der Form nach, oder auch der Materie nach untergehe; ob die Seelen fortgepflanzt, oder unmittelbar geschaffen werden

[1] *L. c., vid. Calov, Systema, I, p. 775.*

usw. In solchen Problemen darf man niemandem eine bestimmte Meinung vorschreiben und die gegenteilige zur Sünde machen. Damit würde man sich an Gottes Stelle setzen.

Von diesen Problemen sind aber wohl zu unterscheiden die offenen Fragen, für welche hier in Amerika die Synode von Iowa, in Deutschland der ganze Chor der neueren Theologen, so besonders ein Öttingen, eintritt. Bei den „offenen Fragen" handelt es sich zugestandenermaßen um in der Schrift vorgelegte Glaubensartikel.

Was sind nun offene Fragen? Das war eigentlich selbst eine offene Frage bei den Vertretern der Theorie der offenen Fragen. Ihre Theorie war so vollständig unfertig und noch im Fluß, daß es erst durch den Druck der Polemik, die sie erfuhr, zu einigermaßen fester Definition kam. Die erste Position der Synode von Iowa war die, daß dasjenige eine offene Frage sei, was noch nicht in den Symbolen festgestellt sei. Ein Lehrpunkt, über den die Kirche noch nichts festgestellt habe, sei eine offene Frage. So noch heute die neuere deutsche Theologie. Man kann z. B. vielfach die Lehre vom geistlichen Amt als offene Frage bezeichnen hören, weil darüber in den Symbolen nichts stehe.

Gegen diese Position ist zu sagen:

1. Nach dieser Ansicht bilden sich die Dogmen nach und nach, so daß die Kirche in späteren Zeiten Glaubenslehren hat, die sie früher nicht hatte. Dieses alles ist wider die Schrift, welche Eph. 4, 5 die Einheit des Glaubens als allzeit in der Kirche *de facto* vorhanden setzt, während die Theologen mit ihrer Theorie von offenen Fragen eine solche tatsächliche Glaubenseinheit leugnen.

2. Wenn die Kirche erst entscheidet, was bindender Glaubensartikel sei, so setzt man die Kirche über die Schrift, die doch allein Richtschnur sein soll. Sagt man, daß die Kirche ja nur nach der Schrift entscheide, so würde wenigstens damit die Schrift für dunkel und unverständlich erklärt, indem man doch durch die Theorie von offenen Fragen zu verstehen gibt, daß die Christen trotz der Schrift ohne die kirchliche Entscheidung über einen Glaubensartikel im unklaren bleiben müßten. Dies alles ist wiederum gegen die Schrift, 2. Pet. 1, 19; Ps. 119, 105; 19, 8;

2. Tim. 3, 15—17; vgl. auch *Art. Smal. art. II, 15, p. 303:* „Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel."

3. Unsere Väter haben in den Symbolen nicht erst festgestellt, was fortan geglaubt werden müsse, sondern bekannt, was sie schon glaubten und die Kirche immer geglaubt hat. *Ecclesiae magno consensu apud nos docent,* so beginnt ja die Augsburgische Konfession. Sollte das noch nicht Glaubenslehre sein, was noch nicht in den Symbolen ausdrücklich als Glaubenslehre bekannt ist, so wäre noch jetzt die Inspiration der Schrift keine Glaubenslehre, und bis zum Konzil von Nicäa und Chalcedon wären die Lehren von der wahren Gottheit und Menschheit Christi und von der Teilnahme beider Naturen an dem Erlösungswerk noch keine Glaubenslehre gewesen.

Wie ferne ist unser Bekenntnis von solchen Unsinnigkeiten! Die Augsburgische Konfession[1] sagt selbst, daß sie nicht alle Glaubensartikel enthalte, sondern nur die Hauptartikel. Die Konkordienformel sagt von der Augsburgischen Konfession, daß die evangelischen Stände darin nur bezüglich der fürnehmsten strittig gewesenen Artikel hätten ihren Glauben bekennen wollen. Und die Apologie der Konfession[2] sagt: „Darum sagt er (Petrus), es zeugen mit einem Munde von dem Christo alle Propheten. Das, mein ich, heißt recht die christliche Kirchen oder katholische Kirche allegiert." Der Grundsatz unserer Bekenntnisse ist also der: Was die Schrift gesprochen, das ist auch kirchlicher Glaube und kirchlich festgesetzt. Der umgekehrte Grundsatz, daß erst das Bekenntnis etwas zur Glaubenslehre stempelt, macht das Bekenntnis zu unserer Bibel gegen das Bekenntnis selbst.[3]

Man suchte nun die Theorie der offenen Fragen zu verteidigen durch eine Mißdeutung der von der rechtgläubigen Kirche gemachten Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln. In dem Bewußtsein, daß es die Kirche nie zu vollkommener, sondern nur zu gradweiser Lehreinigkeit bringe, hätten die Väter durch jene Unterscheidung eine Anzahl Lehren als offene Fragen freigegeben.

---

[1] Beschluß, S. 69.

[2] *Art. IV, 83, p. 102.*

[3] *Form. Conc. introduct. 8, p. 518.*

Allein, dagegen spricht ja schon, daß auch die nichtfundamentalen Artikel doch als Glaubensartikel von den Vätern bezeichnet werden, also als Lehren, die sie in der Schrift zum Glauben vorgelegt kennen. Wer wird annehmen, daß unsere Väter von einer Lehre, die die Schrift vorträgt und glauben heißt, doch erklärt hätten, man könne davon halten, was man wolle? Sollte Hunnius, der die Lehre vom Abendmahl unter die nichtfundamentalen Artikel setzt, eben damit, daß er sie für nichtfundamental erklärt, haben sagen wollen, die Lehre vom heiligen Abendmahl sei eine offene Frage, es stehe darin jedem frei, nach Belieben zu glauben, was er wolle, und man müsse daher auch diejenigen als Brüder anerkennen, die hier unsere Lehre nicht annehmen? Wir haben ja oben gehört, daß die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln nur in Hinsicht auf das zur Seligkeit notwendig zu glaubende, nicht in Hinsicht auf das um des Ansehens der Schrift willen überhaupt zu glaubende gemacht wird. Während in erster Hinsicht Artikel ausgenommen sein können, sind sie es in letzterer Hinsicht nicht.

Daß es nun die Kirche nie zu vollkommener, sondern nur zu fundamentaler Lehr- und Glaubenseinheit gebracht hat, ist eine wahre, aber zugleich betrübende und die Christen beschämende Tatsache, denn dieser Mangel hat nirgends anders als in dem Fleisch der Christen seinen Grund. Aber die Tatsache des Mangels kann doch nicht das Recht desselben involvieren, und aus der betrübenden Tatsache, daß die Kirche es immer nur zu fundamentaler Glaubenseinheit gebracht hat, ist doch nicht der Grundsatz zu folgern, daß sie es eben nicht weiter zu bringen habe. Wohl werden wir daher die aus Schwachheit Irrenden tragen; aber ihr Irrtum darf nicht als berechtigter Standpunkt, als offene Frage gelten wollen, sondern er darf nur gelten als etwas wider die Schrift Verstoßendes und die kirchliche Gemeinschaft zwar nicht sofort, aber doch dann Aufhebendes, wenn er nach gründlicher Widerlegung aus der Schrift und offenbar gewordenem Unvermögen, noch etwas für seine Berechtigung vorzubringen, dennoch sich behaupten will.

Die Theorie von den „offenen Fragen" steht im Dienste des Unionismus. Der Unionismus (und das ist recht eigentlich offene

Fragen Theorie) hat sich immer gegründet auf die Unklarheit der Schrift. So scheute man sich auch nicht, um die Theorie von den offenen Fragen zu behaupten, selbst die Vollkommenheit der Schrift anzutasten. Man erklärte nämlich, es gebe Glaubenslehren, welche nicht deutlich in der Schrift offenbart seien. So sollte z. B. die luth. Lehre vom Sonntag nicht unwidersprechlich klar in der Schrift gelehrt sein. Welche Lästerung wider Gott liegt darin! Behauptet man doch damit, daß Gott Glaubenslehren gebe und fordere, sie zu glauben, ja den Unglauben und falschen Glauben verdamme, und doch selbst nicht klar sage, was zu glauben sei.

Hat man sich nicht gescheut, der Theorie der offenen Fragen zu lieb, die Schrift anzutasten, so kann man sich nicht wundern, daß man zu demselben Zweck sich nicht scheute, die Väter unserer Kirche an den Pranger zu stellen. Man zog ihre Schwachheiten, ihre *naevi,* hervor, so die inkorrekte Sonntagslehre eines Gerhard, die Meinung eines Selnecker und Dannhauer von einer partikularen Auferstehung, und machte dann aus der Tatsache, daß diese hochgerühmten Lehrer doch nicht aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, sondern vielmehr als ausgezeichnete Glieder der Kirche angesehen worden seien, den Schluß, daß ihre Irrtümer als offene Fragen angesehen worden seien. Aber für diesen Schluß mangelt aller Beweis. Wir machen um der obigen Tatsache willen die alte lutherische Kirche nicht zu einer Verteidigerin der Theorie der offenen Fragen, sondern halten es einfach mit den Vätern unserer Kirche, so wie diese nach dem Ausspruch von Chemnitz es mit den Vätern der ersten Kirche hielten: Wir ehren sie als rechtgläubig, verwerfen aber ihre Irrtümer. Es ist doch ein großer Unterschied, ob man einen Grundsatz aufstellt, hier eben den, daß es offene Fragen gebe, oder ob man nur in bezug auf die Inkorrektheiten solcher, die sonst die reine Lehre führen, gelinde ist.

§ 15.

Von den symbolischen Büchern.

(De libris symbolicis.)

LEHRSATZ I.

Die Symbole sind Schriften, in denen die Kirche die Summe der Lehren zusammenfasst, um damit ein Zeugnis ihres Glaubens zu geben und sich selbst von der Irrlehre und den irrlehrenden Gemeinschaften abzusondern.

Anmerkung: — Darin liegt das Gewicht und die Bedeutung der Symbole, daß sie nicht Privatschriften und Privatmeinungen sind, sondern Stimme der Kirche. Der Zweck der Symbole ist, Zeugnis zu geben vom Glauben der Kirche. Die Symbole produzieren also nicht erst den Kirchenglauben, sondern fassen den schon vorhandenen Kirchenglauben zum Zweck des Zeugnisses gegen den Irrglauben zusammen. Daß wir eine ganze Reihe von Symbolen haben, die im Laufe der Zeit entstanden, kommt also nicht daher, daß im Laufe der Zeiten die Kirche neue Glaubensartikel produzierte, wie man dies von modernen Theologen so hingestellt wird, auch nur diese proklamierte, sondern daß der eine Glaube, den die Kirche beständig hat, im Laufe der Zeiten angefochten und damit die Kirche genötigt wurde, wiederholt gegen eindringenden Irrglauben Zeugnis abzulegen, bald in mehr summarischer, bald in mehr ausführlicher, entwickelter Weise, je nach Zeit und Veranlassung, um zu bezeugen, daß sie bei dem einen rechten Glauben der Kirche fest beharre.

Recht klar und deutlich spricht diesen letzten Zweck unsere lutherische Kirche in der Vorrede zum Konkordienbuch[1] aus: „Dann wir abermals schließlich und endlich wiederholen, durch dieses Konkordienwerk nichts Neues zu machen, noch von der einmal von unsern gottseligen Vorfahren und uns erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit, wie die in prophetischer und apostolischer Schrift gegründet und in dreien Symbolis, auch der Augsburgischen Konfession Anno 1530 Kaiser Carolo V. hochmilder Gedächtnis übergeben, der darauf erfolgten Apologia, in

[1] S. 20 ff.

den Schmalkaldischen Artikeln und dem Großen und Kleinen Katechismo des hocherleuchteten Mannes Dr. Luthers ferner begriffen ist." Gerade zum Zeugnis, daß sie sich zum Glauben der alten apostolischen Kirche bekenne, nahm auch unsere lutherische Kirche die drei alten Symbole in ihr Konkordienbuch auf, ja sie legt denselben ganz besonderes Gewicht bei, indem sie dieselben als *symbola universalia* von den in der Reformationszeit aufgestellten, als den *symbola particularia,* unterscheidet.

Es gibt eine Anzahl falscher Ansichten von den Symbolen. Solche falschen Ansichten sind:

1. die historisierende Ansicht von den Symbolen, welche dieselben nur als historische Zeugnisse und für eine bestimmte Zeit bedeutsame Dokumente ansieht;

2. die dogmatisierende Ansicht von den Symbolen, welche die Symbole a.) nur als Niederschlag der dogmenbildenden Kraft der Kirche, oder b.) als kirchenrechtliche Normen für eine bestimmte Zeit ansieht.

Man hat behauptet, daß die Kirche ohne Symbole ganz wohl bestehen könne. Es ist also die Frage, ob die Symbole nötig sind oder nicht. — Gewiß sind sie nicht nötig in dem Sinne, daß sonst die Kirche nicht bestehen könnte. So ist nur die Heil. Schrift nötig. Die Notwendigkeit der Symbole ist also keine absolute, wie die der Schrift, sondern, wie es unsere Dogmatiker formulieren, notwendig sind die Symbole in dem Sinne, daß es in der Natur der Kirche liegt, Symbole zu haben, wie aus folgendem ersichtlich ist:

1. Der Psalmist spricht (Ps. 116, 10): „Ich glaube, darum rede ich" und Paulus fordert zum Glauben das Bekenntnis (Röm. 10, 10). Gilt dies von den einzelnen Christen, so gilt es auch von der Kirche (Heb. 4, 14). Sie kann also nicht anders, als ein Bekenntnis ihres Glaubens geben. — Wirft man ein, es sei ja Zeugen, wenn der einzelne Christ bekenne, so antworten wir:

2. Alle Gläubigen sind einer in Christo (Gal. 3, 28) und in der Kirche als einem Leibe geeint (Röm. 12, 5; Eph. 4, 4), so ist es naturgemäß, daß sie auch ein gemeinsames, einmütiges Bekenntnis geben. Ja es liegt dies *implicite* in den Forderungen Gottes an die Christen (Röm. 15, 6): „Auf daß ihr einmütiglich mit einem Munde lobet Gott und den Vater unsers Herrn

Jesu Christi," und: (1. Kor. 1, 10) „Daß ihr allzumal einerlei Rede führet." Denn wie vermag die eine Kirche besser Gott zu loben mit einem Munde, als in einem einmütigen Bekenntnis namens der ganzen Kirche? Und wie kann denn die Kirche gemäß dem göttlichen Gebot auf das Führen der einerlei Rede halten, wenn gar nicht ausgesprochen ist, was die Kirche einmütig nach der Schrift glaubt und von allen als einerlei Rede geführt werden soll? Eben dies Aussprechen des einmütigen Glaubens geschieht im Bekenntnis der Kirche. — Aber, wirft man ein, dann genügt es, daß die Kirche einfach erkläre: Hier die Bibel ist unser Glaube; wir glauben, wie die Bibel sagt. — Wir antworten:

3. Allerdings sagen alle Schwärmer und Ketzer: Wir glauben, wie die Bibel sagt. Die Bibel ist unser Bekenntnis. Aber solche Rede ist nur eine leere Behauptung, aber kein Bekenntnis. Ein Bekenntnis ist es, was von der Kirche gefordert wird (Röm. 10, 10; 1. Pet. 3, 15); sie soll ein Zeugnis geben, daß sie wirklich so glaubt, wie Gott durch die Schrift redet. Das kann sie aber nicht anders, als daß sie in kürzerer oder längerer Ausführung die Lehre aufstellt, die sie durch Gottes Gnade in der Heil. Schrift gefunden hat.

Wäre solch Bekenntnis des einen Glaubens nicht da, wie wollte denn der einzelne Christ erkennen, daß er den einen Glauben habe und wie wollte der, welcher die wahre Kirche sucht, sie finden, wenn er sie nicht erkennen könnte an dem Bekenntnis des einen rechten Glaubens?

Aber, wirft man ein, hiermit wird die Heil. Schrift für undeutlich erklärt, oder das Bekenntnis über die Schrift gesetzt. Keineswegs. Wäre die Schrift nicht deutlich, so könnte die Kirche kein Bekenntnis haben, von dem sie weiß, es ist die in der Sehrift offenbarte göttliche Wahrheit. Und die Kirche setzt darum nicht das Bekenntnis über die Heil. Schrift, weil sie selbst erklärt, daß der seligmachende Glaube nicht auf das Bekenntnis, sondern auf die Schrift sich gründe. — Aber, sagt man endlich, es werde doch die ganze Behauptung, daß ein Bekenntnis notwendig sei, dadurch hinfällig, daß es viele Bekenntnisse gebe, die sich doch widersprechen. Allein, gerade dies, daß jede Kir-

chengemeinde ein Bekenntnis hat, zeigt, wie allseitig die Anerkennung der Notwendigkeit des Bekenntnisses ist.

So, wie oben geschehen, begründen auch unsere Dogmatiker die Notwendigkeit der Symbole. Hollaz[2] führt aus: *Libri symbolici necessarii sunt non absolute sed hypothetice pro statu ecclesiae gravissimis causis ad edenda Symbola permotae .... Necessarii sunt libri symbolici necessitate expedientiae 1) ad solidam, diuturnam et firmam concordiam in ecclesia Dei constituendam, ut certa compendiaria forma et quasi typus unanimi consensu approbatus extet, in quo communis doctrina, quam ecclesiae sincerioris doctrinae profitentur, e verbo Dei collecta contineatur; b) ad reddendam rationem religionis Christianae, si a magistratu exigatur; c) ad dignoscendum ecclesiae membra ab ejus hostibus, haereticis et schismaticis.*

Dabei ist sich aber unsere Kirche wohl bewußt, daß ein großer Unterschied zwischen der Schrift und dem schriftgemäßen Bekenntnis bestehe. Hollaz drückt ihn so aus:[3] *a) Sacra Scriptura est immediate inspirata .... libri symbolici sunt scripta sacra consignata a viris orthodoxis mediatae illuminationis privilegio divinitus donatis; b) sacra Scriptura est .... per se fide digna .... libri symbolici ..... merentur fidem, quia verbo Dei revelato sunt conformes; c) sacra Scriptura pollet divina auctoritate canonica, ut sit norma infallibilis .... libri symbolici habent auctoritatem ecclesiasticam et respective dicuntur norma ...; d) sacra Scriptura adaequate continet omnia credenda et agenda; nullus liber symbolicus omnia et singula dogmata fidei praeceptaque morum perfecte complectitur.*

LEHRSATZ II.

Wie die Kirche in ihrem Bekenntnis den Glauben bekennt, den sie mit vollkommener Gewissheit in der Schrift gegründet weiss, so kann sie auch nur denjenigen die kirchliche Gemeinschaft gewähren, die das Bekenntnis als mit der Schrift übereinstimmend anerkennen.

Anmerkung: — Ist die Kirche eine, ist auch ihr Glaube einer und ist ihr Bekenntnis wiederum nur Zeugnis dieses einen

---

[2] *Examen, proleg. cap. II, qu. 29, p. 70 sq.*
[3] *L. c., qu. 27, p. 66 sq.*

Glaubens, so ist nur zweierlei möglich, entweder ist die Kirche sich ihres Glaubens nicht gewiß und erklärt demzufolge ihr Bekenntnis für ungewiß, oder sie ist ihres Glaubens gewiß und erklärt demgemäß ihr Bekenntnis für die einzig richtige Weise, wie die Heil. Schrift zu verstehen und auszulegen sei.

Nur das letztere kann der Fall sein, weil die Schrift deutlich ist und weil gewiß immer eine Gemeine derer vorhanden ist, die durch Erleuchtung des Heil. Geistes die Schrift recht verstehen. Und das ist eben die Kirche. Die Kirche muß daher ihr Bekenntnis als verbindlich für alle ihre Glieder erklären; sie muß fordern, daß alle, welche in der Kirche lehren, in Übereinstimmung mit dem Bekenntnis lehren. Täte sie es nicht, so würde sie ihr eigenes Bekenntnis als möglicherweise irrig, und damit zuletzt die Schrift als dunkel und mißverständlich verdächtigen.

Nun fragt es sich aber, wie weit die Verbindlichkeit der Bekenntnisse geht, oder mit andern Worten, wozu man sich verbinde, wenn man sich dem Bekenntnis gemäß zu lehren verbindet. Die Antwort ergibt sich aus dem Wesen des Bekenntnisses. Es ist seinem Wesen nach ein Bekenntnis des Glaubens (Röm. 10, 9. 10); somit verbindet man sich durch Annahme des Bekenntnisses zu allem, was als Glauben und Glaubenslehre im Bekenntnisse vorgelegt ist, nicht nur zu dem, was durch die bestimmte Formel: Wir bekennen usw. als Bekenntnis hervorgehoben wird, sondern auch zu dem, was sonst an Glaubenssätzen und Glaubenslehren in den Ausführungen und Beweisführungen vorkommt. Denn etwa zu sagen, man könne durch Unterschrift des Bekenntnisses nur zu den Bekenntnissätzen, nicht zu den behufs ihrer Begründung angeführten Glaubenssätzen verbindlich gemacht werden, wäre überaus widersinnig; denn wie mag doch jemand den Resultaten seine Zustimmung geben und doch deren Voraussetzungen seine Zustimmung versagen wollen?

Ist es also klar, daß eine rechte Annahme des Bekenntnisses auch zur Annahme derjenigen Glaubenssätze verpflichtet, welche in den Beweisführungen für einen bestimmten Bekenntnissatz vorkommen, so ist doch auch gewiß, daß die Verpflichtung sich nicht erstreckt auf die Art und Methode, in welcher

jene Glaubenslehren zum Beweise eines bestimmten Bekenntnissatzes verwandt sind. Und so wenig sich die Verpflichtung auf die Art und Methode der Beweisführung erstreckt, so wenig auf die Auslegungsweise, durch welche bestimmte Glaubenssätze aus bestimmten Sprüchen gezogen werden. Wir erkennen die Glaubenssätze an, machen uns verbindlich, ihnen gemäß zu lehren; wir verpflichten uns aber nicht dazu, zu glauben, daß wo überall im Bekenntnis eine bestimmte Glaubenslehre in einer bestimmten Schriftstelle gefunden wird, dies unfehlbar richtig sei, d. h. daß die bestimmte Glaubenslehre aus der bestimmten Schriftstelle mit vollem Recht abgeleitet werde, weil Gott selbst sie in jener Stelle offenbart. Es kann wohl im Bekenntnis unrichtige Exegese vorkommen. Wir verwerfen dann wohl das exegetische Verfahren, nicht aber die Glaubenslehre, die mit Recht aus andern Stellen abgeleitet wird. Auch die kirchengeschichtlichen, archäologischen, kritischen, naturgeschichtlichen und ähnlichen Bemerkungen, die sich zerstreut im Bekenntnis finden, sind nicht mit eingeschlossen in dasjenige, zu dessen Annahme sich jemand durch seine Unterschrift des Bekenntnisses verpflichtet.

Wer sich zu den Symbolen so verpflichtet, daß er sich 1) zu allen Bekenntnissätzen, 2) zu allen in den Beweisführungen enthaltenen Glaubenssätzen, 3) zu dem Inhalt aller Auslegungen verpflichtet, der verpflichtet sich unbedingt zu den Bekenntnissen. Nur eine solche unbedingte Verpflichtung kann der Kirche genügen. Nur eine solche entspricht ebensowohl dem Wesen des Bekenntnisses, daß es eine richtige Auslegung der Schrift ist und ein in diesem Sinne gegebenes Zeugnis, als auch dem Zweck des Bekenntnisses, daß es eine Regel der Auslegung und ein Unterpfand des rechten Lehrens in der Kirche sein soll.

Alle bedingten Verpflichtungen auf die Symbole sind verwerflich. Die gewöhnlichste Art der bedingten Verpflichtung ist die, daß man sich verpflichtet, die Symbole für richtig zu halten und als Regel der Lehre anzunehmen, soweit *(quatenus)*, nicht aber weil *(quia)* sie mit der Schrift übereinstimmen. Spener schon meinte, man dürfe solche Unterschrift denen gestatten, welche Gewissensskrupel

hätten, die Symbole unbedingt und mit *quia* zu unterschreiben. Allein, dies hätte nur dann Sinn, wenn irgend ein Mensch gezwungen würde, daß er Lehrer in der lutherischen Kirche sein müßte. Aber von einem solchen Zwange ist ja nicht die Rede. Es sind ja auch die Symbole kein Gesetz, unter welches ein Mensch schon durch die Geburt gestellt ist und unter welches er sich nun beugen soll und muß. Es wird ja niemand gezwungen, sie zu unterschreiben. Es wird erwartet, daß der, welcher sie unterschreibt, zuvor sie in allem, was als Glaubensmaterie darin enthalten ist, als mit der Schrift übereinstimmend gefunden hat. Er findet darin dann das, was er selbst nach der Schrift glaubt, und verpflichtet sich dazu, weil sie mit der Schrift übereinstimmen. Es ist also diese unbedingte Verpflichtung auf das Bekenntnis fern von allem Gewissenszwang.

Welche Torheit aber ist es auch, das Bekenntnis mit *quatenus* zu unterschreiben! Gut spricht das Joh. Georg Walch[4] aus: *Quid de modo subscribendi cum restrictione sit statuendum.... Porro ex eo videndum est, quod ejusmodi admissa formula* (eben die *quatenus-formula) nihil obstat, quo minus quis Alcorano, Catechismo Racoviensi possit subscribere.* Das Angeführte ist der dritte seiner Gründe, weshalb das Bekenntnis mit *quia* zu unterschreiben sei. Die beiden andern Gründe sind: 1.) *Subscriptio cum restrictione (quatenus) indoli hujus jusjurandi plane repugnat. Qui jurat cum restrictione, re ipsa haud praestat jusjurandum religionis, nihil promittit de doctrina, quatenus ad libros symbolicos spectat.* 2.) *Adversatur subscriptio cum restrictione.... fini jusjurandi, ex parte cum magistratus, qui id postulat, tum illius, qui ejus religione est obstringendus..... Qui ita cum conditione juravit, licentiam sibi tribuere potest, doctrinam in symbolis propositam, uti libet, sine metu deserendi.* Auch Spener, der, wie früher bemerkt, für gewisse Fälle, wo nämlich die Wahrhaftigkeit des Unterschreibenden gewiß sei, von der Unterschrift mit *quia* dispensieren wollte, sagt doch:[5] „So halte doch 4) billig, weil unter dieser Klausel *(quatenus)*, sofern einer leicht einen Betrug verhehlen könnte, daß er, da er doch davor hielte, daß die symbo-

[4] *Introductio in libris symb. l. II, cap. II, § 11.*

[5] Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsburg. Konfession, S. 91.

lischen Bücher auch in eigentlichen Glaubenspunkten mit Gottes Wort nicht einstimmig, sondern irrig wären, dennoch aus weltlichen Ursachen mit solcher Bedingung *(quatenus)* unterschriebe, daß ordentlicher Weise die Verbindung (Verpflichtung) nicht also klausuliert, sondern schlechterdings *(absolute)* gefordert und geleistet werde, *quia,* weil solche Bücher (so viel nämlich ein jeder nach getaner Prüfung die Sache begriffe, weil ohne das niemand weiter gehen kann) der Schrift gemäß sein. . . . Daher 5) ich mich auch alle Mal nicht mit dieser Bedingung, sondern bloß *(absolute, sine restrictione)* dahin verbunden habe. Walch[6] setzt zu diesen Worten hinzu: „Aus diesen Worten ist ganz deutlich, daß Spener davor gehalten, ordentlicher Weise (d. h. der Regel nach) müßte der Eid schlechterdings (d. h. ohne Bedingung, also mit *quia)* gefordert und geleistet werden." — Überhaupt ist solche bedingte Unterschrift eines, der in der Kirche lehren will, unwürdig, denn im Grunde erscheint ein solcher, der mit *quatenus* unterschreiben soll, als vollständig unwissend, was nach der Schrift Wahrheit ist und in wieweit die symbolischen Bücher diese Wahrheit enthalten.

Andere verwerfliche Arten bedingter Verpflichtung auf die Bekenntnisse sind noch folgende:

1. daß man anerkennt, die Grundlehren der Schrift seien wesentlich richtig in den Symbolen gelehrt. Streng genommen würde der Ausdruck sagen: Von dem eigentlichen Wesen der Grundlehren hätten die Bekenntnisse wohl die richtige Anschauung, aber die Darstellung sei der Anschauung nicht entsprechend. In Wahrheit aber meint man mit jener Phrase dies: Es seien noch nicht einmal die Grundlehren im Bekenntnis nach dem wahren Sinne der Schrift aufgestellt, viel weniger die nebensächlichen Lehren. Darum sei es eine genügende Verpflichtung, wenn man nur anerkenne, daß die Verfasser der Bekenntnisse in den Grundlehren doch so ziemlich das Richtige getroffen hätten.

2. Eine weitere verwerfliche Art der Verpflichtung ist, daß man die Symbole in historischer Auffassung annehmen will. Da macht man die Symbole zu

---

[6] Streitigkeiten innerhalb der luth. Kirche, B. II, S. 156.

nichts anderm als zu einer historischen Antiquität. In dieser Weise sprach sich seinerzeit die Synode von Iowa aus. Hiernach stände es mit den Symbolen so, daß sie für die Zeit ihrer Verfassung Bedeutung haben als Stimme der Kirche jener Zeit; aber bei fortgeschrittener Entwicklung kann es kommen, daß die Kirche von heute die Kirche von vor 300 Jahren zu korrigieren hat. Die Symbole sind hiernach nur Zeitmeinungen.

3. Verwandt mit der eben dargestellten verwerflichen Verpflichtung auf die Symbole ist die, daß man die Symbole nur unterschreiben will mit dem Vorbehalt der Weiterbildung der Lehre.

In bezug auf 2. und 3. wird man nun fragen: Haben denn nicht wirklich die Symbole eine historische Seite? Ohne Zweifel. Aber nur in dem Sinne, wie es unsere Symbole selbst erklären. So sagt die Konkordienformel,[7] sie wolle auch ein Zeugnis sein, „wie die Heil. Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehren verworfen und verdammet worden". Aus diesen Worten ist klar, daß die Bekenner wahrhaftig ihr Bekenntnis nicht für ein geschichtliches Zeugnis von vorübergehender Bedeutung erklären wollten. Wie hätten sie es auch sonst wagen dürfen, die gegenteilige Lehre als falsch und widerbiblisch zu verdammen, wenn sie sich dessen nicht bewußt gewesen wären, daß ihr Zeugnis die ewige Schriftwahrheit sei?

4. Endlich ist eine verwerfliche Art der Verpflichtung auf die Symbole, daß man die Symbole nur annehme als *norma docendorum.*[8] Der Sinn ist, man verpflichtet sich nur, gemäß den Symbolen öffentlich zu lehren, während die eigene private Meinung freigelassen bleiben müsse. Daß solche scheußliche Zweizüngigkeit die Kirche mit den Bekenntnissen nie im Auge hatte, bedarf nicht erst der Ausführung.

---

[7] *Epit. introduct. p. 518, 8.*
[8] Hase, *Hutterus rediv.* § *51, p. 125.*